



**University of  
Zurich<sup>UZH</sup>**

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
University Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 2020

---

## **The Dominicans and the Making of Florentine Cultural Identity (13th-14th centuries) / I domenicani e la costruzione dell'identità culturale fiorentina (XIII-XIV secolo)**

Edited by: Bartuschat, Johannes ; Brilli, Elisa ; Carron, Delphin

**Abstract:** Florence, the celebrated city-republic, dominates the historiography of medieval Italy still today. The birth and growth of the Mendicant Orders paralleled the rise of urban Europe. As attention to medieval cities has increased, so too the history of the Dominican Order has constituted a major field of study, since the Dominicans were at the forefront of the cultural and religious life of Medieval cities. The combination of these two traditions of studies precipitates a particularly fruitful research field: the reciprocal influences and interactions between the activities of Dominican intellectuals and the making of Florentine cultural identity. The essays collected in this volume explore various facets of such an interaction. Without presuming to be exhaustive, these contributions restore the complexity of the relationship between the Dominicans and the city of Florence, as well as the communal society in the broadest sense of the term.

DOI: <https://doi.org/10.36253/978-88-5518-046-7>

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-193167>

Edited Scientific Work

Published Version



The following work is licensed under a Creative Commons: Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) License.

Originally published at:

The Dominicans and the Making of Florentine Cultural Identity (13th-14th centuries) / I domenicani e la costruzione dell'identità culturale fiorentina (XIII-XIV secolo). Edited by: Bartuschat, Johannes; Brilli, Elisa; Carron, Delphin (2020). Firenze: Firenze University Press.

DOI: <https://doi.org/10.36253/978-88-5518-046-7>



# THE DOMINICANS AND THE MAKING OF FLORENTINE CULTURAL IDENTITY (13<sup>TH</sup>-14<sup>TH</sup> CENTURIES) / I DOMENICANI E LA COSTRUZIONE DELL'IDENTITÀ CULTURALE FIORENTINA (XIII-XIV SECOLO)

*edited by*

Johannes Bartuschat, Elisa Brilli, Delphine Carron



# **Reti Medievali E-Book**

ISSN 2704-6362 (PRINT) | ISSN 2704-6079 (ONLINE)

**36**

## **Reti Medievali**

### *Editor-in-Chief*

Enrico Artifoni, University of Turin, Italy  
Roberto Delle Donne, University of Naples Federico II, Italy  
Paola Guglielmotti, University of Genoa, Italy  
Gian Maria Varanini, University of Verona, Italy  
Andrea Zorzi, University of Florence, Italy

### *Scientific Board*

Giorgio Chittolini, University of Milan, Italy  
William J. Connell, Seton Hall University, United States  
Pietro Corrao, University of Palermo, Italy  
Élisabeth Crouzet-Pavan, Sorbonne University, France  
Stefano Gasparri, University of Venice Ca' Foscari, Italy  
Jean-Philippe Genet, Panthéon-Sorbonne Paris 1 University, France  
Knut Görich, University of Munich Ludwig Maximilian, Germany  
Julius Kirshner, University of Chicago, United States  
Giuseppe Petralia, University of Pisa, Italy  
Francesco Stella, University of Siena, Italy  
Giuliano Volpe, University of Foggia, Italy  
Chris Wickham, All Souls College, United Kingdom

### *Peer-review*

Tutti gli E-Book di Reti Medievali sono sottoposti a peer-review secondo la modalità del “doppio cieco”. I nomi dei referee sono inseriti nell'elenco, regolarmente aggiornato, leggibile all'indirizzo: <http://www.rmojs.unina.it/index.php/rm/about/displayMembership/4>.

I pareri dei referee sono archiviati.

All published e-books are double-blind peer reviewed at least by two referees. Their list is regularly updated at URL: <http://www.rmojs.unina.it/index.php/rm/about/displayMembership/4>.

Their reviews are archived.

**The Dominicans and the Making  
of Florentine Cultural Identity  
(13<sup>th</sup>-14<sup>th</sup> centuries)**

**I domenicani e la costruzione  
dell'identità culturale fiorentina  
(XIII-XIV secolo)**

ed. by Johannes Bartuschat, Elisa Brilli, Delphine Carron

**Firenze University Press  
2020**

The Dominicans and the Making of Florentine Cultural Identity (13th-14th centuries)  
= I domenicani e la costruzione dell'identità culturale fiorentina (secoli XIII-XIV),  
ed. by Johannes Bartuschat, Elisa Brilli, Delphine Carron. – Firenze : Firenze University  
Press, 2020.  
(Reti Medievali E-Book ; 36)

Accesso alle pubblicazioni digitali:  
<http://www.ebook.retimedievali.it>  
<https://www.fupress.com/isbn/9788855180467>

ISSN 2704-6362 (print)  
ISSN 2704-6079 (online)  
ISBN 978-88-5518-045-0 (print)  
ISBN 978-88-5518-046-7 (PDF)  
ISBN 978-88-5518-047-4 (EPUB)  
ISBN 978-88-5518-048-1 (XML)  
DOI 10.36253/978-88-5518-046-7

In copertina: rielaborazione grafica di una mappa di Firenze (E. Brilli).

Questo volume è pubblicato grazie a un finanziamento dell'Università di Zurigo, Romani-  
sches Seminar e del Fondo Nazionale Svizzero per la Ricerca Scientifica.

*FUP Best Practice in Scholarly Publishing* (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

All publications are submitted to an external refereeing process under the responsibility of the FUP Editori-  
al Board and the Scientific Boards of the series. The works published are evaluated and approved by the Ed-  
itorial Board of the publishing house, and must be compliant with the Peer review policy, the Open Access,  
Copyright and Licensing policy and the Publication Ethics and Complaint policy.

*Firenze University Press Editorial Board*

M. Garzaniti (Editor-in-Chief), M.E. Alberti, M. Boddi, A. Bucelli, R. Casalbuoni, F. Ciampi, A. Dolfi, R.  
Ferrise, P. Guarnieri, R. Lanfredini, P. Lo Nostro, G. Mari, A. Mariani, P.M. Mariano, S. Marinai, R. Minuti,  
P. Nanni, A. Orlandi, A. Perulli, G. Pratesi, O. Roselli.

 The online digital edition is published in Open Access on [www.fupress.com](http://www.fupress.com).

Content license: the present work is released under Creative Commons Attribution 4.0 International license  
(CC BY 4.0: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>). This license allows you to share any  
part of the work by any means and format, modify it for any purpose, including commercial, as long as appro-  
priate credit is given to the author, any changes made to the work are indicated and a URL link is provided  
to the license.

Metadata license: all the metadata are released under the Public Domain Dedication license (CC0 1.0 Univer-  
sal: <https://creativecommons.org/publicdomain/zero/1.0/legalcode>).

© 2020 Author(s)

Published by Firenze University Press

Firenze University Press  
Università degli Studi di Firenze  
via Cittadella, 7, 50144 Firenze, Italy  
[www.fupress.com](http://www.fupress.com)

*This book is printed on acid-free paper  
Printed in Italy*

# Indice

<i>Ouverture: Santa Maria Novella e Firenze: convento e città</i> , di Emilio Panella OP	7
<i>Introduction</i> , by Johannes Bartuschat, Elisa Brilli, Delphine Carron	13
<i>Chronologie de Santa Maria Novella (1291-1319)</i> , par Delphine Carron, avec la collaboration d'Iñigo Atucha et Anna Pegoretti	23
<i>Influences et interactions entre Santa Maria Novella et la Commune de Florence. Une étude de cas : les sermons de Remigio de' Girolami (1295-1301)</i> , par Delphine Carron	53
<i>Une métaphysique thomiste florentine. Notule sur le traité "De modis rerum" de Remigio de' Girolami</i> , par Ruedi Imbach	69
<i>Nicholas Trevet : le théologien anglais qui parlait à l'oreille des Italiens</i> , par Blaise Dufal	87
<i>Lo "studium" e la biblioteca di Santa Maria Novella nel Duecento e nei primi anni del Trecento (con una postilla sul Boezio di Trevet)</i> , di Anna Pegoretti	105
<i>Giordano da Pisa e il suo pubblico. Modelli e comportamenti</i> , di Cecilia Iannella	141
<i>Gli "Ammaestramenti degli Antichi" di Bartolomeo da San Concordio. Prime osservazioni in vista dell'edizione critica</i> , di Maria Conte	157

<i>L'usura tra Santa Croce e Santa Maria Novella: Pietro de Trabibus e Remigio de' Girolami a confronto</i> , di Roberto Lambertini	193
<i>Disciplinamento sociale e teologia nei "Quodlibeta" di Pietro de Trabibus</i> , di Andrea Tabarroni	207
<i>Poesia e filosofia a Firenze tra Santa Croce e Santa Maria Novella</i> , di Sonia Gentili	225
<i>L'ordre dominicain dans le ciel du soleil. Dante Alighieri et la "viva giustizia" du "Paradiso"</i> , par Thomas Ricklin (†)	243
<i>Dante, Remigio de' Girolami, il sistema angioino: teologia e politica</i> , di Francesco Bruni	263



# ***Ouverture***

## **Santa Maria Novella e Firenze: convento e città**

di Emilio Panella OP

This *Ouverture* introduces the theme of the volume and highlights the convergences and interactions between the Commune of Florence and the Dominican convent of Santa Maria Novella by referring to a number of Remigio de' Girolami's sermons.

Middle Ages; 13<sup>th</sup>-14<sup>th</sup> Centuries; Dominican Order; Florence; Convent of Santa Maria Novella; Remigio de' Girolami; City-Priors; Sermons; Florin; Wisdom.

Tra dicembre 1293 e febbraio 1294 il domenicano fiorentino fra Remigio de' Girolami (OP 1267/68 - † 1319) sollecita sovvenzione alla fabbrica di Santa Maria Novella e indirizza ai priori cittadini in carica il sermone *Confitebor tibi in ecclesia magna, in populo gravi laudabo te* (Ps [34,18]):

«Ti loderò nella grande chiesa, tra un popolo grave ti loderò» (Ps 34,18). La nostra chiesa – vostra, anzi – è più grande di qualsiasi altra chiesa di mendicanti che io conosca. Grande è il sacerdote, grande la signora, grande il popolo: non si dovrà a costoro una chiesa grande? Sacerdote è Cristo, la cui grandezza non conosce confini; signora è la Vergine Maria, «cui grandi cose ha fatto il Potente» (Lc 1, 49); popolo è quello di Firenze, grande e numeroso. Al primo ogni grandezza è impari. Alla seconda ogni grandezza si conviene. Al terzo eccellente grandezza è necessaria. Noi frati abbiamo osato dar inizio alla costruzione di questa chiesa. Ma non perché confidassimo in noi medesimi. Non possediamo redditi né da fitti né da pensioni né da censi. Confidiamo invece nel Sacerdote, in Nostra Signora e nel popolo di Firenze. Occorre render lode al Sacerdote – da cui ogni bene proviene – per i benefici concessi a questo popolo; si dice infatti «tra un popolo grave ti loderò». Dice «grave». Ché se il popolo intende formare un utile governo cittadino, deve possedere gravità di grano, non leggerezza di pula che il vento disperde ognidove – come è stato il caso dei priori precedenti. Operate giustizia se volete regnare nella pace. «Frutto di giustizia è la pace» (Is 32, 17). E ben a proposito il gonfaloniere di giustizia si chiama Lapo di Pace. Vi preghiamo che si dia corso a quanto stabilito dagli arbitri del comune e che si tenga consiglio sulla questione. A voi ci rivolgiamo a tale specifico scopo perché in voi nutriamo speciale fiducia. Dunque Stefano [Benintendi], che significa “norma” o “regola”, porti aiuto ai

“regolati”. Giovanni [che significa “in chi è grazia”] faccia la grazia. Iacopo Giambollari ci apponga la bolla. Ser Pino [Bonaccorsi] sigilli con la pece. Lapo Talenti concordi di buon grado. Fantino Silimanni non stia in silenzio ma ci metta una buona parola. Lapo di Pace infine conduca la cosa a termine con buona pace di tutti<sup>1</sup>.

«Grande» – preannunciato nel tema – stringe la fattura del sermone con la sua ossessiva ricorrenza. Santa Maria Novella, così come la nuova Santa Reparata, il palazzo del podestà, il palazzo dei priori, sono i pubblici simboli della grandezza e del successo della Firenze guelfa. Come il fiorino. Il convento spartisce orgoglio e compiacenza nella grandezza cittadina. La lode liturgica contamina la lode del fiorino, evidente misura della potenza fiorentina.

Sette specialissimi doni ha elargito Dio a questa città. Ne è accecata se ne fa cattivo uso, com'è il caso più frequente. Ma ne sarà illuminata, se ne farà buon uso: abbondanza di danaro, nobiltà di moneta, moltitudine di popolo, saggio ordinamento politico, industria della lana, produzione di armi, espansione edilizia nel contado. L'abbondanza del danaro acceca l'avarò (...) ma illumina l'uomo pio che dà in elemosina (...). Nobile è la moneta per tre ragioni. A motivo della sua materia: buono l'oro dei tari, migliore quello degli augustali, ottimo è quello del fiorino. A motivo delle immagini che porta impresse: da una parte Giovanni Battista, di cui, a detta del Signore, «non vi è più grande tra i nati di donna»; dall'altra il giglio, che figura – secondo il Cantico dei cantici – il Cristo e sua Madre. A motivo della sua circolazione: ha corso in quasi tutto il mondo, perfino presso i Saraceni<sup>2</sup>!

Nessun imbarazzo. I 3,53 grammi d'oro fino, san Giovanni Battista, il giglio di Cristo e della Vergine fanno in solido, e senza ombra alcuna di contesa, la forza della moneta fiorentina. In un lungo discorso inaugurativo dell'anno accademico (*prologus*), il medesimo fra Remigio impernia la lode della teologia nel tema *Sicut protegit sapientia sic protegit pecunia* (*Ecl* 7, 13)<sup>3</sup>. La minuziosa e pertinace comparazione tra fiorino e teologia prevarica le misure retoriche della metafora. Se il fiorino è simbolo della forza di Firenze, la teologia è simbolo della forza del convento domenicano. Le congruenze sono nei fatti, prima ancora che l'uomo di cultura gli dia parola: «Soccorso alle miserie umane è il danaro, a quelle spirituali la sapienza teologica. Cosicché l'uomo, naturalmente portato a sovvenire alle proprie miserie, naturalmente appetisce (*naturaliter appetit*) e il danaro e la sapienza teologica». Danaro e teologia sono insolubilmente legati ai medesimi radicali bisogni dell'uomo. E «ambedue sono termini d'un medesimo desiderio, come dice Salomone *Prv* 2 [3] “Se chiami e invochi la sapienza, se la ricerchi come l'argento e ti metti a scavarla come i tesori...”». Vi aveva fatto da premessa un asserto dalle imprevedibili conseguenze: «Ogni creatura, sia essa corporale che spirituale, di suo è buona, come si dice in *I Timoteo* “Ogni creatura di Dio è buona” [*I Tm* 4, 4]...». Così la sapienza – appannaggio finora del monastero o della corte – fa la propria comparsa nella città. E ne assume gli spazi urbani, come per familiare e consueta frequentazione.

<sup>1</sup> Girolami, *Ad Priores, Sermo I*. [Traduzione dell'autore].

<sup>2</sup> Girolami, *Sermo Unum scio quia cum cecus essem modo video*. [Traduzione dell'autore].

<sup>3</sup> Girolami, *Prologus XII, Sicut protegit sapientia sic protegit pecunia*. [Traduzione dell'autore].

Città e convento vivono in profonda simbiosi. Gli spazi urbani raggiungono quelli conventuali tramite unità sapienziale:

Tra le altre scienze o discipline, la grammatica la si può chiamare sentiero o vicolo o chiasso. È stretta, perché non riceve grandezza da nessuna altra scienza che entra da lei; e perché conduce alla via che è la logica. La logica la si chiama via, perché dall'ingresso della grammatica diviene più spaziosa del sentiero; e perché conduce al termine, ossia alle altre scienze cercate per se stesse, conduce anzi a tutte le scienze... La matematica la si può congruamente chiamare strada pubblica. Dall'ingresso infatti delle due precedenti discipline è già divenuta più ampia, allo stesso modo che una pubblica strada è solitamente più spaziosa d'altre vie. Inoltre, è certa e manifesta, visto che procede per dimostrazioni certissime per metodo umano. La scienza naturale, alla quale accedono tutte le precedenti, è ancor più larga. La possiamo chiamare aula di palazzo: perché è più ampia della strada, e perché mira ad alimentare la natura tramite cibo e bevanda; e di tale natura appunto si occupa la scienza naturale. La scienza morale, digià dilatata dall'ingresso di tutte le predette discipline, la si può chiamare chiostro del monastero: sia perché solitamente più ampia dell'aula, sia perché in esso si mira alla formazione dei costumi, da cui prende nome l'intera scienza morale. La metafisica, ancor più ampia a motivo dall'ingresso di tutte le predette discipline, la si può convenientemente chiamare piazza. Perché la piazza è di solito più larga del chiostro... E perché la piazza è il luogo per eccellenza del comune-città: là comunemente s'incontrano i cittadini, là comunemente si espongono cose alla vendita, là comunemente circolano pettegolezzi. In metafisica si studia la realtà comune, perché suo proprio soggetto è l'ente in comune. La teologia o sacra scrittura, vastissima perché ad essa accedono tutte le altre scienze, la si chiama congruamente campo. Perché il campo è più vasto della piazza; perché il campo emette molti germogli; perché più di altri luoghi si presta a giuochi piacevoli. Piacevolissimo è giocare con le parole della sacra scrittura, esporle ora in un modo ora in un altro, sempre a vantaggio dell'anima<sup>4</sup>.

Il cittadino ama la città più di se stesso, poiché nella città la virtù intellettuale, morale e teologica sopravanza quella dell'uomo solitario. Nella città il cittadino trova più ausili alla virtù che se visse da solo. E può maggiormente progredire intellettualmente. Da solo potrebbe certo acquisire la sapienza tramite ricerca personale («per inventionem»), mentre in città la consegue tramite pubblico insegnamento («per disciplinam»), e con tanti maggior vantaggi quanto più una città grande dispone di gran numero d'insegnanti («doctores»). La grammatica è stradina o vicolo o chiasso che guida alla logica; questa è come la via; la matematica è il pubblico viale; la scienza naturale è la gran sala del palazzo; la morale è il chiostro conventuale; la metafisica è la piazza della città; la teologia è il campo.

Le convergenze tra città e convento domenicano sono palesi. Pochi mesi dopo il sermone ai priori cittadini di cui sopra, i Consigli della Repubblica sanciscono regolari sovvenzioni alla costruzione di Santa Maria Novella. E come il frate aveva senza veli contestato leggerezza all'amministrazione precedente, così nel corso del 1294 e 1295 – in piena crisi della politica antimagnatizia di Giano della Bella e delle lotte tra consorterie delle arti maggiori e minori – risuonerà di nuovo la voce del convento. Simpatia e biasimo tra gli schieramenti di parte sono appena dissimulati dalla rapidità dell'allusione:

<sup>4</sup> Girolami, *Prologus IX, Radix sapientie cui revelata est?* [Traduzione dell'autore].

«Unde cavendum est vobis ne contra hoc aliquid faciatis, vel pro Iano [della Bella] et cetera...». «Et ideo omnis iniustitia removenda est a Statutis [= *Ordinamenti di giustizia*] civitatis et cetera...»<sup>5</sup>.

San Domenico di Fiesole, febbraio 2018

<sup>5</sup> Girolami, *Ad Priores, Sermo II*. Vedere a questo proposito in questo stesso volume l'articolo di Carron.

## Opere citate

- R. de' Girolami, *Ad Priores, Sermo I*, ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. G 4.936, ff. 355<sup>rb</sup>-va.  
R. de' Girolami, *Ad Priores, Sermo II*, ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. G 4.936, f. 355<sup>va</sup>.  
R. de' Girolami, *Prologus IX, Radix sapientie cui revelata est? Eccli. 1[,6]*, ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. G 4.936, ff. 289<sup>ra</sup>-294<sup>va</sup>, in part. ff. 290<sup>va</sup>-b.  
R. de' Girolami, *Prologus XII, Sicut protegit sapientia sic protegit pecunia. Eccles. 7[,13]*, ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. G 4.936, ff. 299<sup>vb</sup>-302<sup>v</sup>, in part. ff. 299<sup>vb</sup>-300<sup>ra</sup>.  
R. de' Girolami, *Sermo Unum scio quia cum cecus essem modo video. Io. 9[, 25]*, ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. G 4.936, ff. 89<sup>v</sup>-90<sup>rb</sup>.

Emilio Panella OP  
Convento S. Domenico di Fiesole  
emilio.panella@virgilio.it



# Introduction

by Johannes Bartuschat, Elisa Brilli, Delphine Carron

This volume aims to foster the dialogue between two usually distinct scholarly traditions: on the one hand, the studies revolving around cultural and political activity, as well as the didactic, theological, religious and pastoral initiatives undertaken by the Dominican Order in the urban context; on the other hand, the scholarship on the history of Florence between the thirteenth and fourteenth centuries, seen as a case study representative of the evolutions of late medieval communal institutions in the Italian peninsula. The essays focus on the reciprocal interactions and influences between religious and political cultures, along with those between mendicant and lay contexts. This line of enquiry can be summarized in two major questions: what was the contribution of the Dominicans to the construction of a specifically cultural Florentine identity and, vice versa, in what way did the Florentine context contribute to shaping and precipitating unprecedented variations and characteristic features of an Order that was, by nature and by vocation, translocal?

Middle Ages; 13<sup>th</sup>-14<sup>th</sup> Centuries; Dominican Order; Florence; Convent of Santa Maria Novella; Remigio de' Girolami; Ptolemy of Lucca; Political Thought; Exemplary Literature; Chronicles.

*...e de la fede son difenditori  
li bon' Predicatori:  
lor predicanza è nostra medicina.  
Guido Orlandi, S'avessi detto, amico, di Maria, vv. 20-22*

In the summer 1292 or shortly after, Guido Cavalcanti composes a somehow irreverent sonnet mocking both the new cult addressed to an image of the Virgin, posited in the loggia of Orsanmichele in Florence, and the concerns raised by Franciscan friars, who considered such popular piety as a form of worship – but only because, as Cavalcanti maliciously insinuates, the miraculous icon happens to be far from their convent. In his reply, Guido Orlandi reminds him of the basic principles of Christian doctrines in terms of Mariology. He also invites his fellow to keep in due respect the mendicant orders. Franciscans, of course, who know the divine scriptures, and even more so –add Orlandi– Dominicans who are «the defenders of our faith» and whose

«preaching is our medicine»<sup>1</sup>. Dominicans' mission as *defensores fidei* is a pervasive adage, well-spread in all Christian West. As this example shows, it is also an actual fact, which imbues city life and is worthwhile to be recalled, perhaps as a warning, to an excessively free-spirited love poet.

As is generally the case with mendicant friars, Preachers have been an object of interest for medievalists since the collective research that characterized the Sixties and Seventies. As a result of the eighth centenary of the foundation of the Dominican Order in 1216, numerous publications and academic conferences have enriched this tradition of study. In comparison with these contributions, which have been intended for academic and non-specialist readers alike<sup>2</sup>, this collection of essays is unique for its interdisciplinary approach as well as its specific focus, namely the city of Florence from the 1293 *Ordinamenti di giustizia* to the resistance against the siege of Henry VII in 1313. It results from the research project *Ambizione* initiated by Delphine Carron<sup>3</sup> and consolidated during the eponymous international conference at the Institute of Romance Studies and the Institute of Philosophy, University of Zurich (8-9 December 2016). Its first aim is to create a dialogue between two distinct scholarly traditions: on the one hand, studies on cultural and political activity, as well as the didactic, theological, religious and pastoral initiatives of the Dominican Order; and on the other hand, studies on the history of Florence between the thirteenth and fourteenth centuries.

Needless to say, Florence still dominates the historiography of central-northern Italy to the extent that it has progressively become the reference paradigm with which to explore other communal realities, especially Popular ones<sup>4</sup>. Nevertheless, the interaction between these diverse traditions and fields of inquiry –which has been proposed and reiterated by groundbreaking studies, such as those by Nicolai Rubinstein, Charles Till Davis, Emilio Pan-

<sup>1</sup> Both sonnets, Cavalcanti's *Una figura della Donna mia* and Orlandi's *S'avessi detto, amico, di Maria*, are edited in Cavalcanti, *Rime*, pp. 251-256. On this tenzone, see Martinez, *Guido Cavalcanti's "Una figura della donna mia"* (who is also the author of the translation quoted above, p. 314) and Alfie, *Politics, and Not Poetics*. The beginning of the cult and, therefore, of the *tenzone* are dated following Villani, *Nuova cronica*, VIII.155. On this cult, see Henderson, *Piety and Charity*, p. 89 and ff. This introduction has been translated from Italian by B. Lamanna and E. Plesnik. The preparation of the manuscript has benefitted from M. Albertini's work.

<sup>2</sup> Recent publications include Coco, *La Biblioteca; I domenicani e la letteratura; Per una nuova edizione dell'epistolario; L'ordine dei predicatori*; Giannini, *I domenicani*; Gavrić, *Die Dominikaner*; the iconographical study conducted by Malquori-De Giorgi-Fenelli, *Atlante*, as well as the translation by Vauchez, *Catherine de Sienne* and the issues of «Memorie Domenicane», including the volumes edited by Benedetti-Cinelli, *Niccolò da Prato*; Delcorno-Lombardo-Tromboni, *I sermoni quaresimali*, and Lambertini, *Università, teologia e studium*. Also noteworthy are the conferences *I Domenicani e i concili*, org. by L. Cinelli OP and P. Piatti (Rome, Santa Maria sopra Minerva, 23-24 June 2016), «*I Domenicani nelle città dell'Italia centrale (secoli XIII-XIX)*» org. by L. Cinelli OP and F. Franceschi (Florence, 28 September- 1 October 2016), «Contemplata aliis tradere». *Lo specchio letterario dei frati predicatori*» org. by L. Cinelli OP and A. Bartolomei Romagnoli (Rome, Biblioteca Casanatense, 23-27 January 2017).

<sup>3</sup> PZ00P1154927 of the Swiss National Science Foundation.

<sup>4</sup> For a stimulating reflection on both the merits and limitations of this model see Maire Vi-gueur, *Il problema storiografico*.



ella, and Carlo Delcorno— is still promising. Above all, these studies invite us to consider Florence, due to its both exemplary and unique nature, as the ideal place to develop a trial study of the reciprocal interactions and influences between religious and political cultures along with those between mendicant and lay contexts. We can summarize our enquiry in two main questions: what was the contribution of the Dominicans to the construction of a specifically Florentine cultural identity and, vice versa, in what way did the Florentine context shape and precipitate unprecedented variations of customs and characteristic features of an Order that was, by nature and by vocation, translocal?

The pertinence of these questions does not require much evidence. Since it is representative of both the Dominican Order and the Florentine oligarchy, the case of Remigio de' Girolami, referenced by Father Panella in his *Overture* and further discussed by three essays in this volume, is a perfect illustration of how dangerous it is to leave out one perspective in favour of the other. Nonetheless, the synergy that Remigio quite literally embodies all too often becomes blurred into specialized studies. It is therefore appropriate to evoke some other examples not discussed in this volume.

Putting aside Guido Orlandi's concerns or the well-known case of the «scuole de li religiosi e disputazioni de li filosofanti», where a young Dante learned the basics of theology and philosophy before entering politics with many others<sup>5</sup>, the permeability of spaces needs to be emphasized. The foundation of Santa Maria Novella was highly subsidized by the Commune and the convent constitutes one of the key features of the symbolic and political communal landscape no less than the lay buildings. In 1301, Charles of Valois refused to reside at the convent, preferring the houses of the Frescobaldi and thus breaking the city custom that required that eminent visitors be guests of the Preachers, as had been the case with Charles of Anjou<sup>6</sup>. Nevertheless, it was at Santa Maria Novella that Charles of Valois took the oath before the representatives of the Commune on November 5, 1301<sup>7</sup>. And there, in April 1304, the short-lived peace between the Black and the White Guelphs, much desired by Niccolò da Prato, was celebrated<sup>8</sup>, as it had been the one between the Guelphs and the Ghibellines be the Cardinal Latino Malabranca, himself a friar and preacher, in 1280. These few events exemplify the mediatory role that convent and Order regularly carried out.

Do we encounter something in other areas which is comparable to Santa Maria Novella's function as the meeting place between different worlds, including communal authorities and extra-civic authorities? A first example particularly meaningful to us is provided by Dominican thinkers like Remigio and Ptolemy of Lucca, who were the purveyors of the macro-themes of

<sup>5</sup> See Pegoretti, *Filosofanti*, with previous bibliography.

<sup>6</sup> Compagni, *Cronica*, II.9.

<sup>7</sup> See Compagni, *Cronica*, II.13 and 17; Villani, *Nuova cronica*, VIII.49; Marchionne di Coppo Stefani, *Cronaca* IV.225.

<sup>8</sup> See Compagni, *Cronica*, III.4.

contemporary theological and political debate in the city context. It was not only specific themes (e.g., definitions of citizenship, the “common good,” the *dominium*) that took root in the Florentine soil, but every cultural and literary reference. Here these references found new adaptations, yoking themselves to other areas of interest in communal culture, *in primis* to civic ideology and the value of *romanitas*. In other words, without the activities of the Dominican Order (as well as the Franciscan and Augustinian orders), it would be impossible to imagine the «textual community» that linked the classrooms of the Sorbonne to the central-northern Italian *piazze*. This was a community to which Gilles of Rome and Dante equally belonged, and it could irreparably jeopardize our understanding of their texts if this is forgotten<sup>9</sup>.

A second example has been the subject of the most in-depth study and is still useful to illustrate the questions of cultural transmission, appropriation and remaking that inspire this volume. Literary scholars know the importance of exemplary literature to the development of the *novella* and the culture of *arguzia* and the witty expressions so typical of municipal culture<sup>10</sup>. This heritage spans multiple centuries, from the *Vitae Patrum* to the Cistercian parables; it was systematically organized by the Cistercians and mendicant orders; and its diffusion in peninsular contexts is primarily due to the Dominican Order. Yet, the links connecting this long chain of transmission have not all been equally studied, and in some instances fundamental ones are still to be explored. We need only mention the *Alphabetum narrationum* (c. 1297-1308) by the Dominican Arnoldus of Liège: with a manuscript tradition of approximately one hundred codices, the *Alphabetum* is the most extensive and widely diffused collection of *exempla* in the fourteenth century, and a detailed study of its reception in the peninsular context is still required<sup>11</sup>.

Exemplary literature follows a clear trajectory: narrative materials, which were initially collected in order to educate and caution, as well as to entertain, lent themselves to unpredictable uses and creative remaking in the hands of new cultural actors. The fact is that this trajectory does not only concern didactic-moral literature, the *Novellino* and its epigones, but the universe of

<sup>9</sup> See Bartuschat, “Sarebbe peggio”; Brilli, *I romani virtuosi*; Carron, *Ptolemy of Lucca*; Carron, *La République romaine*; Carron, “*Dominium*” (with previous bibliography). See also the new contributions provided by the commentary to Dante’s *Monarchia* by Tabarroni-Chiesa and by Quaglion; Lambertini, *Aristotele*, and Newman, “*De innumeris*”.

<sup>10</sup> In addition to the previously cited Delcorno-Baioni, *I domenicani e la letteratura*, see Battaglia Ricci, *Dall’esempio alla novella*; Delcorno, *La predicazione*; Branca, *Studi sugli “exempla”*; Degani, *Riflessi*; Delcorno, *Studi sugli “exempla”*; Delcorno, “*Exemplum*” e letteratura; Baldi, *La retorica*; Battaglia Ricci, “*Una novella per esempio*”; *Letteratura in forma di sermone*. Foinio provides a useful overview in *Dalla legenda alla novella*. For a definition of the *exemplum* genre, see *L’“exemplum”*, and *Les “exempla” médiévaux*.

<sup>11</sup> The *Alphabetum* contains many of the exemplary stories that have been traced down to the *Decameron*, such as Arnoldus, *Alphabetum*, n. 170 (Boccaccio, *Decameron*, IV, prol.), 411 (ivi, IV, 2, a topic discussed by Toldo, *Dall’Alphabetum* (1906, pp. 293-297), 417 (ivi, X, 1), 547 (ivi, VII, 4), 629 (ivi, V, 8, discussed by Perrus, *La nouvelle V*, 8), 636 (ivi, X, 9), as well as Arnoldus, *Alphabetum*, n. 622 and 572-573, perhaps echoed ivi, VIII, 9 (see Brilli, *The Three Faults*).

narrative and story-making more broadly. One needs only to consider the adjacent scaffolding in our disciplinary library, occupied by Dominican *summae* of universal history. A particularly interesting viewpoint is offered by the Florentine vicissitudes of the *Chronicon Summorum Pontificum Imperatorumque*, compiled by the Dominican Martin of Opava (d. 1278). This universal chronicle, spanning from the birth of Christ to 1247, experienced great success in the medieval West. Translated into the vernacular on an unknown date in the thirteenth or fourteenth century, the Tuscan Polono soon became the object of additions that altered its original structure to make room for information pertaining to local history<sup>12</sup>. This sort of palimpsest provided the foundation for the development of the so-called chronicle of Pseudo-Petrarch in the first years of the Trecento, and, following this, an outpouring of similar works by other minor Florentine compilers up to Dino Compagni and Giovanni Villani, whose works still bear traces of this development to varying degrees<sup>13</sup>.

The rise of *narrationes breves*, on the one hand, and Florentine historiography, on the other, followed parallel paths which are similarly indebted to reference works produced by the Dominicans. In other words, Dominican conceptions of knowledge, as well as the modular and flexible encyclopedic instruments that the Order designed to ensure the organization and dissemination of this knowledge, once transplanted in the communal context, became fundamental tools to construct local memory and to interweave its stories with history. The note about the «nimistà» between Cerchi and Donati added to the biographical medallion of Boniface VIII in the Riccardiano 1938 (cc. 67r-v), a codex of the Pseudo-Petrarch mentioned above<sup>14</sup>, is little more than a tentative first step. Nonetheless, this note reveals not only the importance of these facts for the compiler, but also the ongoing dialogue between different cultural milieux and the contribution, here involuntary but fundamental, of the Order's cultural politics to the definition of Florentine cultural identity.

The contributions discuss the issues that we have briefly illustrated, focusing on some thought-provoking case studies. Without presuming to be exhaustive, these contributions restore the complexity of the relationship between the Dominicans and the city of Florence, as well as the communal society in the broadest sense of the term. Our introduction is followed by a new chronology of Santa Maria Novella and a list of friars active there between 1291 and 1319, compiled by Delphine Carron in collaboration with Iñigo Atu-

<sup>12</sup> See Santini, *Quesiti e ricerche*, pp. 27-35. A general study of the manuscript tradition of this work is still lacking; but see the essay edition (albeit a partial one) of one of most ancient witnesses (Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana, Ashb. 552; from the first decades of the fourteenth century), in the undergraduate thesis of Dal Cengio, *Edizione*.

<sup>13</sup> See Santini, *Quesiti e ricerche*, while an overview is found in Brilli, *Firenze, 1300-1301. Le cronache antiche*. For additional information, see the essays featured in *Le cronache volgari*.

<sup>14</sup> Edited in Brilli, *Firenze, 1300-1301. Le cronache antiche*, pp. 118-119.

cha and Anna Pegoretti. By capitalizing on the most recent studies and documentary sources, the chronology differentiates between functions that are too often confused (principal lecturer, lecturer of Lombard's *Sententiae*, prior, theology students and other friars active within the convent). Its additional aim is to make us fully appreciate the breadth and mobility of the friars who were either resident or only occasionally present in Florence.

Our venture is inconceivable without Remigio de' Girolami. Delphine Caron examines five sermons on the topic of Florentine civil harmony and interprets them in relation to the events that shook Florence during these years. This study does not seek to minimize Remigio's thought by means of a so-called "spur of the moment" approach to Florentine historical facts. Instead, it invites us to reread Remigio's pastoral texts in dialogue with the context in which and for which they were written. In so doing, it enables us to fully appreciate the efforts made by the Dominican to express a doctrine capable of influencing behaviours and opposing a chaotic political reality by recalling the ethical and theological principles that should regulate civil life.

While Remigio is an original political thinker, his philosophical speculations are largely neglected, caught between the celebrity of his teacher Aquinas on the one hand, and, on the other, his (possible) student Dante. Ruedi Imbach discusses this critical approach in his contribution on the *De modis rerum*, a scholastic dissertation on metaphysics that Remigio conceives as ontology following Aquinas. Imbach demonstrates that the *De Modis* is a profoundly original work, namely because of its articulation of the relationship between thought, language, and reality. In fact, Remigio proposes a metaphysical line of inquiry that ultimately consists of an elucidation of the meanings of basic ontological definitions and notions.

The contribution of Blaise Dufal on Nicholas Trevet similarly addresses the relationship between scholastic culture and communal context. Dufal focuses on Trevet's stay in Florence, the dates of which are still under debate. Recalling Trevet's antiquarian interests, his essay underlines the importance of the Dominican's contributions to the development of a new mode of reading, commenting upon, and interpreting classical texts. It further challenges us to review the definition of Italian pre-humanism as the outcome of a process of acculturation.

Trevet unsurprisingly also permeates Anna Pegoretti's examination of the *studium* and the Santa Maria Novella library. As an important update to recent studies on the topic and as an excellent example of a historical-philological reconstruction, this essay is particularly sensitive to the didactic organization and tools available to friars to foster their doctrinal and pastoral activities.

The pastoral activity of Giordano da Pisa, and in particular the issue of his significance to civic life, are discussed by Cecilia Iannella. Her contribution highlights the link between the preacher and the urban public, as well as the revisions of the traditional repertoire promoted by the social, political, and economic characteristics of the latter.

Maria Conte's article addresses another example of the sophisticated cultural and theological work of the Dominicans, as well as their cultural politics toward urban lay audiences. Conte provides one of the first philological perusals of the translation of the *Documenta Antiquorum* into Florentine by Bartolomeo da San Concordio, and she explains it in light of its aims and the causes that promoted this unique self-translation.

The twin contributions of Roberto Lambertini and Andrea Tabarroni compare the Dominican case with the other mendicant Order and *studium* in Florence, the Franciscans in Santa Croce. Lambertini analyzes doctrines relevant to usury, a theme that is of preeminent importance to a mercantile city such as Florence, comparing the views of Remigio de' Girolami with those of Pietro de Trabibus. Tabarroni's essay focuses on the latter's *Quodlibeta*. The edition of the relevant extracts (from the manuscript Florence, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr., D 6.359) that appears in the appendix rounds out this significant contribution.

This volume finishes by taking into account those who are usually considered first. Literary authors –and *nominatim* Dante– have typically monopolized scholarly attention and relegated the vast universe which has just been reconstructed to the footnotes. Sonia Gentili's investigation of thirteenth- and fourteenth-century Franciscan and Dominican libraries centres on the relationship between poetry and philosophy. Her reflection points out how the codices stored in these libraries could offer access to key authors of the classical tradition in an indirect manner, nourishing the innovations of Dante and others, particularly in respect to Greek literature.

The posthumous contribution of Thomas Ricklin focuses on Dante and his vision of the Dominican Order, re-examining the *vexata quaestio* surrounding the inclusion of Siger of Brabant in paradise. Ricklin scrutinizes the grey areas of Dante's justice and the many questions raised by his conception of a Dominican celestial order that is quite distinct from the historical one.

Dante and, coming full circle, Remigio, are at the centre of the study that Francesco Bruni conducts. Starting from the *De Bono Comuni*, the linguistic and expressive originality of which is also highlighted, Bruni compares the political reflection of Remigio with that of Dante in a landscape that is no longer municipal but rather peninsular and marked by the influence of the Angevine dynasty.

This volume is dedicated to the memory of Thomas Ricklin, a dear teacher and friend who passed away too early and will always be with us. We extend our most heartfelt thanks and friendship to Sandra Plastina-Ricklin, who enabled us to publish the text on which Thomas was working for our conference in a version revised by Delphine Carron.

Note to the text: given the multilingual nature of this volume, the following criteria apply. Each contribution and its list of works cited follow the typographical and bibliographical conventions of the language in which the contribution is written. Names of authors and places (cities, convents etc.) are

always mentioned in the original language. Biblical books are quoted according to the abbreviations of the *Biblia sacra iuxta uulgatam uersionem*, ed. by R. Weber, ed. quartam emendatam, Stuttgart 1994. Unless otherwise specified, classical authors and texts are quoted according to the abbreviations lists of *The Oxford Classical Dictionary*. Other abbreviations, when employed, are provided at the beginning of each contribution.

Zurich - Toronto - Fribourg  
March 2020

## Works quoted

- F. Alfie, *Politics, and Not Poetics: A Reading of Guido Cavalcanti's Sonnet "Una figura della Donna mia"*, in «Italica», 93 (2016), 2, pp. 209-224.
- D. Alighieri, *Monarchia*, ed. by P. Chiesa and A. Tabarroni, in collaboration with D. Ellero, Roma 2013.
- D. Alighieri, *Monarchia*, ed. by D. Quagliani, Milano 2015.
- Arnoldus Leodiensis, *Alphabetum Narrationum*, ed. by E. Brilli, e schediis C. Ribaucourt, in collaboration with J. Berlioz and M.A. Polo de Beaulieu, Turnhout 2015 (*Corpus Christianorum Continuatio Medievalis*, 160).
- A. Baldi, *La retorica dell'“exemplum” nella novella di Nastagio (“Decameron”, V, 8)*, in «Italian Quarterly», 32 (1995), 123-124, pp. 17-28.
- J. Bartuschat, “Sarebbe il peggio per l'omo in terra, se non fosse cive?”. *Una nota su Dante e sul pensiero politico del suo tempo*, in *Ortodossia ed eterodossia in Dante Alighieri*, ed. by C. Cattermole, C. De Aldama and C. Giordano, Madrid 2014, pp. 15-33.
- S. Battaglia, *Dall'esempio alla novella* (1960), in *Capitoli per una storia della novellistica italiana (Dalle Origini al Cinquecento)*, ed. by V. Russo, Napoli 1993, pp. 153-208.
- L. Battaglia Ricci, “Una novella per esempio”. *Novellistica, omiletica e trattatistica nel primo Trecento*, in «Studi sul Boccaccio», 28 (2000), pp. 106-124.
- G. Boccaccio, *Decameron*, ed. by A. Quondam, M. Fiorilla, and G. Alfano, Milano 2013.
- V. Branca, *Studi sugli “exempla” e il “Decameron”*, in «Studi sul Boccaccio», 14 (1983-84), pp. 179-189.
- E. Brilli, *I romani virtuosi del “Convivio”. Lettori e modalità di lettura del “De civitate Dei” di Agostino nei primi anni del Trecento*, in *Il “Convivio” di Dante*, ed. by J. Bartuschat and A.A. Robiglio, Ravenna 2015, pp. 135-156.
- E. Brilli, *Firenze, 1300-1301. Le cronache antiche (XIV sec. ineunte)*, in «Reti Medievali Rivista», 17 (2016), 2, pp. 113-151.
- E. Brilli, *The Three Faults of Master Simone (VIII.9)*, in *Day Eight, Lectura Boccaccii*, ed. by W. Robins, Toronto, pp. 205-224 (forthcoming).
- D. Carron, *Ptolemy of Lucca: One of the First Medieval Theorists of Republicanism? Some Observations on the Relevance of Associating a Medieval Thinker with the Republican Tradition*, in «Quaestiones mediæ aevi novae», 20 (2015), monographic number: *Medieval Origins of the Republican Idea 12<sup>th</sup>-15<sup>th</sup> Centuries*, pp. 65-92.
- D. Carron, *La République romaine comme modèle de la “felicitas civilis” chez Ptolémée de Lucques*, in «Quaestio» 15 (2015), monographic number: *The Pleasure of Knowledge*, ed. by P. Porro and L. Sturlese, pp. 629-638.
- D. Carron, “*Dominium*” in *Ptolemy of Lucca's “De regimine principum” (1301-1302)*, in *Von Natur und Herrschaft. “Natura” und “Dominium” in der politischen Theorie des 13. und 14. Jahrhunderts*, ed. by D. Carron, M. Lutz-Bachmann, A. Spindler and M. Toste, Frankfurt-New York 2018, pp. 191-239.
- G. Cavalcanti, *Rime*, ed. by R. Rea, Roma 2011.
- A. Coco, *La Biblioteca dei Domenicani di Pistoia. Ottocento anni di storia*, Firenze 2016.
- D. Compagni, *Cronica*, ed. by D. Cappelletti, Roma 2013.
- Le cronache volgari in Italia*, Atti della VI Settimana di studi medievali (Roma, 13-15 maggio 2015), ed. by M. Miglio and G. Francesconi, Roma 2017.
- C. Degani, *Riflessi quasi sconosciuti di “exempla” nel “Decameron”*, in «Studi sul Boccaccio», 14 (1983-84), pp. 189-208.
- M. Del Cengio, *Edizione del volgarizzamento del “Chronicon pontificum et imperatorum” di Martinus Oppaviensis secondo il cod. Laur. XLI 41 (cc. 94r-120v)*, Tesi di laurea triennale, relatore D. Cappelletti, Università degli Studi di Padova, a.a. 2013/2014.
- C. Delcorno, *La predicazione nell'età comunale*, Firenze 1974.
- C. Delcorno, *Studi sugli “exempla” e il “Decameron”. II. Modelli esemplari in tre novelle (I 1, III 8, II 2)*, in «Studi sul Boccaccio», 15 (1985-1986), pp. 189-214 (now in C. Delcorno, “*Exemplum*” e letteratura, pp. 265-294).
- C. Delcorno, “*Exemplum*” e letteratura tra Medioevo e Rinascimento, Bologna 1989.
- I domenicani e la letteratura*, ed. by C. Delcorno and P. Baioni, Pisa 2016 (Biblioteca della rivista di letteratura italiana, 24).
- Les “exempla” médiévaux. Nouvelles perspectives*, ed. by J. Berlioz and M.A. Polo de Beaulieu, Paris 1998.

- L'exemplum*", ed. by C. Brémond, J. Le Goff and J.-C. Schmitt, Turnhout 1982.
- F. Fonio, *Dalla legenda alla novella: continuità di moduli e variazioni di genere. Il caso di Boccaccio*, in «Cahiers d'études italiennes», 6 (2007), on-line: <<http://cei.revues.org/859>> [consulted April 11, 2018].
- M.C. Giannini, *I domenicani*, Bologna 2016.
- A. Gavrić OP, *Die Dominikaner in Italien*, in *Grundriss der Geschichte der Philosophie begründet von Friedrich Ueberweg*, Völlig neu bearbeitete Ausgabe herausgegeben von Helmut Holzhey, *Die Philosophie des Mittelalters*, IV. 13. Jahrhundert (Erster Halbband), ed. by A. Brungs, V. Mudroch and P. Schulthess, Basel 2017, pp. 976-985.
- R. Lambertini, *Aristotele e la riflessione politica in Italia nel primo Trecento*, in *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, ed. by C. Casagrande and G. Fioravanti, Bologna 2016, pp. 165-190.
- Letteratura in forma di sermone. I rapporti tra predicazione e letteratura nei secoli XIII-XVI*, ed. by G. Auzzas, G. Baffetti and C. Delcorno, Firenze 2003.
- J.-C. Maire Vigueur, *Il problema storiografico: Firenze come modello (e mito) di regime popolare*, in *Magnati e popolani nell'Italia comunale. Atti del Convegno di studi (Pistoia, 15-18 maggio 1995)*, Pistoia 1997, pp. 1-16.
- A. Malquori, with M. De Giorgi and L. Fenelli, *Atlante delle "Tebaidi" e dei temi figurativi*, Firenze 2014.
- Marchionne di Coppo Stefani, *Cronaca fiorentina*, ed. by N. Rodolico, Città di Castello 1903.
- R. Martinez, *Guido Cavalcanti's "Una figura della donna mia" and the Specter of Idolatry Haunting the Stilnovo*, in «Exemplaria», 15 (2003), 2, pp. 297-324.
- N. Newman, «*De innumeris enim virtuosis romanis*»: The «*exempla*» and «*auctoritas infidelium*» in Remigius de' Girolami's «*De Bono Comuni*», in *Imagining the Self. Constructing the Past*, ed. by R.G. Sullivan and R. Pagès, Cambridge 2016, pp. 72-89.
- Niccolò da Prato e i frati predicatori tra Roma e Avignone, in «*Memorie domenicane*» 44 (2013), ed. by M. Benedetti and L. Cinelli.
- L'ordine dei predicatori. I domenicani: storia, figure e istituzioni (1216-2016)*, ed. by G. Festa and M. Rainini, Bari-Roma 2016.
- A. Pegoretti, *Filosofanti*, in «*Le Tre Corone. Rivista internazionale di studi su Dante, Petrarca, Boccaccio*», 2 (2015), pp. 11-70.
- Per una nuova edizione dell'epistolario di Caterina da Siena*, ed. by A. Dejure and L. Cinelli OP, Roma 2017.
- C. Perrus, *La nouvelle V, 8, du "Décaméron": deux expériences de lecture*, in «*Revue des études italiennes*», n.s. 21 (1975), pp. 249-283.
- P. Santini, *Quesiti e ricerche di storiografia fiorentina*, Firenze 1903.
- I sermoni quaresimali: digiuno del corpo, banchetto dell'anima*, in «*Memorie domenicane*» 48 (2017), ed. by P. Delcorno, E. Lombardo and L. Tromboni.
- P. Toldo, *Dall'«Alphabetum narrationum»*, in «*Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literatur*», 117 (1906), pp. 68-85 and 287-303; 118 (1907), pp. 69-81 and 329-351; 119 (1908), pp. 86-100 and 351-371.
- Università, teologia e studium domenicano dal 1360 alla fine del Medioevo*. Atti del convegno di studi (Bologna, 21-23 ottobre 2011), in «*Memorie domenicane*» 45 (2014), ed. by R. Lambertini.
- A. Vauchez, *Catherine de Sienne: vie et passions*, Paris 2015 (Italian transl. Bari-Roma 2016).
- G. Villani, *Nuova cronica*, ed. by G. Porta, Parma 1990-1991.

Johannes Bartuschat  
Universität Zürich  
bartusch@rom.uzh.ch

Elisa Brilli  
University of Toronto  
elisa.brilli@utoronto.ca

Delphine Carron  
Université de Fribourg  
delphinecarron@gmail.com



# Chronologie de Santa Maria Novella (1291-1319)

par Delphine Carron,  
en collaboration avec Iñigo Atucha et Anna Pegoretti

The identification of all the friars who were active in Santa Maria Novella on a regular basis or only temporarily is a puzzling issue, due to the high mobility of Dominican friars as well as the complexities of the internal organization of the convent. This contribution offers a schematic chronology of the Florentine Dominican convent of Santa Maria Novella between 1291 and 1319. For each year, the prior, the main lector, the lector of the *Sentences*, the students, and other friars active in the convent are listed, together with further information about the major events taking place at the convent. Archival and bibliographical references supporting this reconstruction can be found in the footnotes.

Middle Ages; 13<sup>th</sup>-14<sup>th</sup> centuries; Dominican Order; Florence; Convent of Santa Maria Novella; Prior; Lecturer; Student; Chronology.

Nous proposons une vue synthétique de la chronologie du couvent dominicain de Santa Maria Novella entre 1291 et 1319. Pour chaque année, on indique le prieur, le lecteur principal, celui des *Sentences*, les étudiants dont on a connaissance ainsi que les autres frères actifs dans le couvent à différents titres. Les informations sont organisées par année dominicaine, le mois choisi pour débiter l'année prise en considération correspondant à celui du Chapitre de l'Ordre de la province romaine, tel qu'il est mentionné dans les ACP. Si la mention fait défaut, le mois probable est accompagné d'un point d'interrogation. Les noms des frères sont donnés en latin, chaque fois que nous en connaissons la forme. Les noms qui sont suivis, entre parenthèses, d'un nombre font référence à des frères fils du couvent de Santa Maria Novella et le nombre renvoie au paragraphe du Cr SMN. Une + placée dans les parenthèses indique que le frère en question est mort à Santa Maria Novella durant cette période. Finalement, l'abréviation « eo » dans les parenthèses indique la

date d'entrée dans l'Ordre du frère en question à SMN qui a lieu durant cette période (avec souvent un certain degré d'incertitude)<sup>1</sup>.

*septembre 1291-mai 1292*

PRIEUR

Loth de Septimello (265)<sup>2</sup>

LECTEUR PRINCIPAL

Remigius filius Clari Ieronimi (220)<sup>3</sup>

LECTEUR DES SENTENCES

Iohannes Spoletanus<sup>4</sup>

ÉTUDIANTS ASSIGNÉS À SMN POUR LA THÉOLOGIE

Simon de Greca

Nicholaus de Spoleto

Monaldus de Sancto Mariano

Franciscus de Aspera

Raynerius Gualterotti<sup>5</sup>

AUTRES FRÈRES DONT LA PRÉSENCE À SMN EST ATTESTÉE

Petrus filius Galigai de Macciis (179)<sup>6</sup>

Taddeus Compagni populi Sancti Pancratii (335eo)

Uguccio sacrista populi Sancte Marie novelle conversus (339eo)

Iohannes domini Goccii militis de Adimariis (340eo)

Dominicus filius olim Lapi Uberti (341eo)

Petrus de Castro florentino (345eo)

Lapus vocatus Brusculus filius Tedaldi de populo Sancti Blasii de Petriolo conversus (404eo)

<sup>1</sup> On a utilisé les abréviations : ACP = *Acta capitulorum provincialium provinciae Romanae (1243-1344)*, éd. par Th. Kaeppli, A. Dondaine, Roma 1941 (MOPH XX) ; ASF = Archivio di Stato di Firenze ; Cr Ro = *Cronica romana*, éd. par H. Ch. Scheeben, in « Archivum fratrum praedicatorum », 4 (1934), pp. 101-123 ; Cr SMN = *Cronica fratrum Sancte Marie Novelle de Florentia*, vol. I (1225-1665), Archivio del convento Santa Maria Novella di Firenze, I.A.1, éd. par S. Orlandi, I. Taurisano, I, in *Necrologio di S. Maria Novella : testo integrale dall'inizio (1235) al MDIV corredato di note biografiche tratte da documenti coevi*, Firenze 1955.

<sup>2</sup> Cr SMN, p. 338.

<sup>3</sup> Panella, *Cronologia remigiana*. Nous citons l'article en ligne, plus riche que la version imprimée. Les informations, classées de manière chronologique, sont aisées à retrouver.

<sup>4</sup> ACP, p. 100, 4.

<sup>5</sup> ACP, p. 100, 4-7.

<sup>6</sup> Pietro de' Macci fut le rédacteur du Cr SMN jusqu'en 1301, selon Orlandi, Cr SMN, pp. XLIX-L. Cela vaut pour toutes les prochaines mentions.

COMMENTAIRES

SMN *studium particularis theologiae*<sup>7</sup>

Iacobus Yteranensis, *visitator* à SMN<sup>8</sup>

Remigius filius Clari Ieronimi (220) nommé électeur du maître de l'Ordre du  
CG de 1292 à Rome<sup>9</sup>

*mai 1292-septembre 1293*

PRIEUR

Ubertinus filius olim domini Ardinghi de Ardinghis (212)<sup>10</sup>

LECTEUR PRINCIPAL

Remigius filius Clari Ieronimi (220)<sup>11</sup>

LECTEUR DES SENTENCES

Francus Perusinus<sup>12</sup>

ÉTUDIANTS ASSIGNÉS À SMN POUR LA THÉOLOGIE

Iohannes de Sancto Fridiano

Angelus Niger

Philippus Rubeus Lucanus<sup>13</sup>

AUTRES FRÈRES DONT LA PRÉSENCE À SMN EST ATTESTÉE

Petrus filius Galigai de Macciis (179)

Loth de Septimello (265)<sup>14</sup>

Matheus conversus de populo Sancti Laurentii (148<sup>+</sup>)

Dominicus conversus filius ser Lombardi notarii de populo Sancte Trinitatis  
(164eo)

Dominicus filius quondam Ghiti de Montazzi prope burgum Sancti Laurentii  
de Mucello diaconus (166eo)

Riccardus de Laraghaza conversus (274eo)

<sup>7</sup> ACP, p. 100, 4.

<sup>8</sup> ACP, p. 103, 8-9. Le *visitator* est le frère chargé de visiter plusieurs couvents de la province dans une certaine aire géographique et de faire des rapports concernant la vie de ces couvents au prieur provincial. Le frère visiteur provincial a ainsi résidé, à un moment donné au cours de l'année prise en considération, à Santa Maria Novella, ce qui justifie sa présence dans ce tableau.

<sup>9</sup> ACP, p. 105, 15-16.

<sup>10</sup> Panella, *I priori* : priorat attesté le 11 juin 1293. Nous citons l'article en ligne, plus riche que celui imprimé. Les informations, classées de manière chronologique, sont aisées à retrouver.

<sup>11</sup> Panella, *Cronologia remigiana*.

<sup>12</sup> ACP, p. 107, 3-4.

<sup>13</sup> ACP, p. 107, 18-29.

<sup>14</sup> Cr SMN, p. 339 : attesté dans un acte notarié du 22 octobre 1292.

COMMENTAIRES

Angelus Transtiberinus, *visitor* à SMN<sup>15</sup>

*septembre 1293-septembre 1294*

PRIEUR

Remigius filius Clari Ieronimi (220)<sup>16</sup>

LECTEUR PRINCIPAL

Au début de l'année, Remigius filius Clari Ieronimi (220) a tenté d'assumer cette tâche en plus de celle de prieur, puis un frère (anonyme) est venu le remplacer<sup>17</sup>

LECTEUR DES *SENTENCES*

Iohannes Auricola<sup>18</sup>

ÉTUDIANTS ASSIGNÉS À SMN POUR LA THÉOLOGIE

Manetellus Spoletanus

Andrea de Chastro Veteri

Iohannes Perusinus

Iacobus de Canali

Nicholaus filius Telli de Signa (259)<sup>19</sup>

AUTRES FRÈRES DONT LA PRÉSENCE À SMN EST ATTESTÉE

Petrus filius Galigai de Macciis (179)

Gregorius filius Domini Ottaviani Iudicis de Acerbis, sous-prieur (160)<sup>20</sup>

Sinibaldus de Pasignano (150<sup>†</sup>)

Iacobus filius quondam de Giannibelli de popula Sancte Marie Hugonis (151<sup>†</sup>)

Franciscus filius Rossi de castro Lucardi diaconus (171eo)

Donatus de Bellanda populi Sancti Petri Scheradii conversus (198eo)

Mattheus filius olim Iohannis Baldesi de populo Sancti Felicis (290eo)

COMMENTAIRES

SMN, *studium particularis theologiae*<sup>21</sup>

<sup>15</sup> ACP, p. 108, 28-29.

<sup>16</sup> ACP, p. 111, 31. Voir aussi Panella, *I priori, Cronologia remigiana*; Mulchahey, *Education*, p. 174, note 43.

<sup>17</sup> Panella, *Cronologia remigiana*. Voir aussi Mulchahey, *Education*, p. 157.

<sup>18</sup> ACP, p. 112, 17.

<sup>19</sup> ACP, p. 112, 22-24.

<sup>20</sup> Panella, *Cronologia remigiana*, qui renvoie au sermon de Remigio de' Girolami *De prioratu* I, dans ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr., G4.936, ff. 361rb-362ra, en part. f. 361vb.

<sup>21</sup> ACP, p. 112, 22.

Naples rentre dans la nouvelle province dominicaine de Sicile et Florence prend plus d'importance dans la province romaine

*septembre 1294-juillet 1295*

PRIEUR

Cyntius de Roma<sup>22</sup>

LECTEUR PRINCIPAL

Remigius filius Clari Ieronimi (220)<sup>23</sup>

AUTRES FRÈRES DONT LA PRÉSENCE À SMN EST ATTESTÉE

Petrus filius Galigai de Macciis (179)

Guido filius olim Symonis de Foraboschis populi Sancti Petri Scheradii (211eo)

*juillet 1295-septembre 1296*

PRIEUR

Cyntius de Roma<sup>24</sup>

LECTEUR PRINCIPAL

Remigius filius Clari Ieronimi (220)<sup>25</sup>

LECTEUR DES SENTENCES

Phyllippus de Monte Obiano<sup>26</sup>

AUTRES FRÈRES DONT LA PRÉSENCE À SMN EST ATTESTÉE

Petrus filius Galigai de Macciis (179)

Philippus dictus iudex de populo Sancti Bartholomei (152<sup>†</sup>)

Loth de Sommaia (154<sup>†</sup>)

Ranierus conversus de populo Sancti Remigii (155<sup>†</sup>)

Constantinus filius domini Bindi iudicis de Panzano (156<sup>†</sup>)

Nevaldus de Petrorio (158<sup>†</sup>)

Iacobus filius Siminetti de populo Sancti Benedicti (159<sup>†</sup>)

Benedictus filius quondam Nerli de Nerlis de populo Sancti Fridiani diaconus (169eo)

<sup>22</sup> ACP, p. 121, 3-7 : comme le prieur florentin n'est pas levé de ses fonctions en juillet 1295, on peut présumer qu'il y était déjà l'année précédente. Voir aussi Panella, *I priori*.

<sup>23</sup> Mulchahey, *Education*, pp. 157-158.

<sup>24</sup> ACP, p. 123, 1-2. Voir aussi Panella, *I priori* : il est attesté dans des actes notariés du 7 septembre et du 18 novembre 1295.

<sup>25</sup> Panella, *Cronologia remigiana*.

<sup>26</sup> ACP, p. 121, 12-13. Voir aussi Panella, *Cronologia remigiana*.

Dionisius filius quondam Nerli de Nerlis de populo Sancti Fridiani subdiaconus (173eo)

Orlandus filius Caccia Vecchi de Latera de Mucello (182eo)

Thomas filius olim Cionis de Pilastris (199eo)

Petrus filius Bontalenti populi Sancti Fridiani (247eo)

Loth Moscheruoli de Florentia (?)<sup>27</sup>

COMMENTAIRES

Cyntius de Roma nommé définitiveur du CG de 1296 à Strasbourg<sup>28</sup>

*septembre 1296-septembre 1297*

LECTEUR PRINCIPAL

Remigius filius Clari Ieronimi (220) (?)<sup>29</sup>

AUTRES FRÈRES DONT LA PRÉSENCE À SMN EST ATTESTÉE

Petrus filius Galigai de Macciis (179)

Ardinghus domini Puccii de Ardinghis (323)<sup>30</sup>

Loth de Septimello (265)<sup>31</sup>

Iohannes de Ultra Arnum (224)

Andreas Ricchi de Bardis (403)<sup>32</sup>

Gregorius filius Domini Ottaviani iudiciis de Acerbis (160<sup>†</sup>)

Bencivenni conversus de Mucello vico qui dicitur Marchoiano (162<sup>†</sup>)

Falcus filius Gabbri de Bertaldis de populo Sancte Trinitatis subdiaconus (175eo)

Iohannes conversus vocatus Borsellinus de populo Sancti Stephani ad pontem (176eo)

Beliothus de Donatis (232eo)

Iohannes filius Catalani de Cosis (253eo)

*septembre 1297-septembre 1298*

AUTRES FRÈRES DONT LA PRÉSENCE À SMN EST ATTESTÉE

Petrus filius Galigai de Macciis (179)

Nicolaus Triveth (depuis fin 1297) (?)<sup>33</sup>

<sup>27</sup> Panella, *I priori* : attesté dans un acte notarié du 7 septembre 1295.

<sup>28</sup> ACP, p. 123, 1-2.

<sup>29</sup> Panella, *Cronologia remigiana*.

<sup>30</sup> Cr SMN, p. 391 : attesté dans un acte notarié du 1<sup>er</sup> novembre 1297.

<sup>31</sup> Cr SMN, p. 339 : attesté dans un acte notarié de 1297.

<sup>32</sup> Cr SMN, p. 445 : ces deux derniers sont attestés dans un acte notarié de 1297.

<sup>33</sup> Panella, *Florentino*. Voir aussi Pegoretti et Dufal, dans ce volume. Ces références valent pour les prochaines mentions de Nicholas Trevet à SMN.

Bartholomeus Pisanus (da San Concordio)<sup>34</sup>

Laurentius conversus de Mucella de burgo Sancti Laurentii (163<sup>+</sup>)

Hugucio Subdiaconus filius Lapi Morelli populi Sancti Pancratii (183eo)

Compagnus de Refredo conversus populi Sancti Donati ad turres (250eo)

Iohannes filius Bettini de Monaldis populi Sancte Trinitatis (261eo)

Ubertus Guidi de Nepozzano (331eo)

Paulus de Sancta Cruce (355eo)

Iacobus de Donatis (356eo)

Gabriel de Sommaria (362eo)

Hugolinus de Minerbettis (364eo)

Dominicus Ferracini populi Sancti Florentii (415eo)

#### COMMENTAIRES

Remigius filius Clari Ieronimi (220) à Paris<sup>35</sup>

Remigius filius Clari Ieronimi (220) est nommé définitiveur du CG de 1298 à Pise

*septembre 1298-septembre 1299*

#### PRIEUR

Paulus de Pilastris (213)<sup>36</sup>

#### LECTEUR PRINCIPAL

Niccolò di Brunaccio da Perugia (?)<sup>37</sup>

#### ÉTUDIANTS ASSIGNÉS À SMN POUR LA THÉOLOGIE

Dominicus Bonus<sup>38</sup>

Alfonsus Cruniensis<sup>39</sup>

#### AUTRES FRÈRES DONT LA PRÉSENCE À SMN EST ATTESTÉE

Petrus filius Galigai de Macciis (179)

<sup>34</sup> Selon la biographie de Vincenzo Fineschi dans *Memorie istoriche di più uomini illustri pisani*, III, pp. 114-115. Cette référence vaut pour les prochaines mentions de Bartolomeo da San Concordio à SMN.

<sup>35</sup> Panella, *Cronologia remigiana*.

<sup>36</sup> Panella, *I priori*.

<sup>37</sup> ACP, p. 135, 24-25. Comme la *Chronica* de Pérouse affirme qu'il fut lecteur durant trois ans à Florence, que la seule année attestée est celle de 1299-1300, et que durant les deux années qui encadrent celle-ci aucune provision n'est faite durant le CP pour nommer un nouveau lecteur à Florence, on pourrait supposer que ce fut au cours des années 1298-1301 que Niccolò fut lecteur. Voir à ce propos Panella, *Cronologia remigiana*.

<sup>38</sup> Hernández, *Pergaminos*, p. 46 : « conventui Portugalensi... fratrem Dominicum Bonum, et revocamus eum a studio Florentino, ubi fuerat per Acta precedentis capituli assignatum » (attesté avant l'automne 1299).

<sup>39</sup> Hernández, *Pergaminos*, p. 65 : « Item revocamus a studio Florentino fratrem Alfonsum Cruniensem, et assignamus eum conventui Tudensi ad legendum ibi de Sententiis aliquam lectionem » (attesté avant l'automne 1299).

Nicolaus Triveth (?)

Bartholomeus Pisanus (da San Concordio) (?)

Cambius de Florentia sive filius quondam Guillelmi notarii de populo Sancti Proculi (177)

Pace Gualteronis (\*219)

Dominicus Ianianis, alias Dominicus de Orto s. Micchaelis de populo Sancti Bartholomei in cursu filius Gianiani de Rimaldellis (190), sous prieur<sup>40</sup>

Salvus filius quondam Bonaffedis de populo Sancto Pancratii (165<sup>†</sup>)

Dominicus filius quondam Ghiti de Montazzi prope burgum Sancti Laurentii de Mucello diaconus (166<sup>†</sup>)

Ubertinus filius quondam Schiatte de populo Sancti Pancratii (167<sup>†</sup>)

Mazzettus conversus (197eo)

Rogierius de Acciaioli (233eo)

#### COMMENTAIRES

Remigius filius Clari Ieronimi (220) à Paris<sup>41</sup>

*septembre 1299-juillet 1300*

#### PRIEUR

Symon Guidonis de Salterellis populi Sancti Stephani ad pontem (320)<sup>42</sup>

#### LECTEUR PRINCIPAL

Niccolò di Brunaccio da Perugia<sup>43</sup>

#### LECTEUR DES SENTENCES

Felicianus Spoletanus<sup>44</sup>

#### ÉTUDIANTS ASSIGNÉS À SMN POUR LA THÉOLOGIE

Martinus Iohannis de Ulisbonensi

Alfonsus de Villapando<sup>45</sup>

#### AUTRES FRÈRES DONT LA PRÉSENCE À SMN EST ATTESTÉE

Petrus filius Galigai de Macciis (179)

Nicolaus Triveth (?)

<sup>40</sup> Panella, *Fiorentino* : ces trois derniers sont attestés dans un acte notarié du 1<sup>er</sup> mars 1299. Pace Gualteronis, alias Pace Florentinus ne se trouve pas dans le Cr SMN, mais l'éditeur Orlandi l'a inclus parmi les frères fils de SMN au numéro \*219.

<sup>41</sup> Panella, *Cronologia remigiana*.

<sup>42</sup> Panella, *I priori* : priorat attesté le 7 février 1300. Il s'agit du frère de Lapo Saltarelli.

<sup>43</sup> Voir *supra* note 37.

<sup>44</sup> ACP, p. 132, 7-8.

<sup>45</sup> Hernández, *Pergaminos*, p. 66 : « Item mittimus ad studium Florentinum fratrem Martinum Iohannis de conventu Ulisbonensi, fratrem Alfonsum de Villapando ».



Ardingus Puccii de Ardingis (323)  
Stephanus conversus (filius Boninsegne populi Sancti Petri de Caregio (248) ?)  
Donatus conversus de Bellanda populi Sancti Petri Scheradii conversus (198)<sup>46</sup>  
Loth de Septimello (265)<sup>47</sup>  
Dominicus Ianianis, alias Dominicus de Orto s. Micchaelis de populo Sancti  
Bartholomei in cursu filius Gianiani de Rimaldellis (190)<sup>48</sup>  
Pace Gualteronis (\*219)  
Loth de Septimello (265)  
Bene filius olim ... Boromani de populo Sancti Florentii (309)<sup>49</sup>  
Paulus de Pilastris (213)  
Riculdus de Monte Crucis (222)  
Dominicus (filius olim Lapi Uberti (341) ?)  
Gratia filius olim Bardi de populo Sancti Felicis (281)<sup>50</sup>  
Paganus quondam Domini Iacobi de Adimariis sacerdos (172†)  
Dionisius filius quondam Nerli de Nerlis de populo Sancti Fridiani subdiaco-  
nus (173†)  
Clarus filius olim Bindi de Thebaldis de populo Sancte Cecilie (208eo)

#### COMMENTAIRES

Remigius filius Clari Ieronimi (220) à Paris<sup>51</sup>  
SMN *studium particularis theologiae*<sup>52</sup>  
Niccolò di Brunaccio da Perugia nommé électeur du maître de l'Ordre au CG  
de 1300 à Marseille<sup>53</sup>  
Symon Guidonis de Salterellis populi Sancti Stephani ad pontem (320) nom-  
mé définitiveur du CG de 1300 à Marseille, avec Tolomeus de Fiadonibus (da  
Lucca)<sup>54</sup>  
Franciscus de Spoleto, *visitator* à SMN<sup>55</sup>

#### juillet 1300-septembre 1301

#### PRIEUR

Tolomeus Fiadonibus (da Lucca)<sup>56</sup>

<sup>46</sup> ACP, p. 133, 24-25 (pour les trois derniers cités).

<sup>47</sup> Cr SMN, p. 339 : attesté dans un acte notarié du 30 octobre 1299.

<sup>48</sup> Panella, *Fiorentino* : attesté dans des actes notariés du 8 octobre 1299 et du 4 novembre 1299.

<sup>49</sup> Cr SMN, p. 275 : ces trois derniers sont attestés dans un acte notarié du 30 octobre 1299.

<sup>50</sup> Panella, *Fiorentino* : ces quatre derniers sont attestés dans un acte notarié du 7 février 1300.

<sup>51</sup> Panella, *Cronologia remigiana*.

<sup>52</sup> ACP, p. 132, 7-8.

<sup>53</sup> ACP, p. 135, 24-25.

<sup>54</sup> ACP, p. 135, 22-23.

<sup>55</sup> ACP, p. 134, 1.

<sup>56</sup> ACP, p. 142, 30. Voir aussi Panella, *I priori* : priorat attesté le 14 et le 17 août 1301.

LECTEUR PRINCIPAL

Niccolò di Brunaccio da Perugia (?)<sup>57</sup>

AUTRES FRÈRES DONT LA PRÉSENCE À SMN EST ATTESTÉE

Petrus filius Galigai de Macciis (179)

Bartholomeus Pisanus (da San Concordio) (?)

Riculdus de Monte Crucis (222)

Hugo de Ubertinis

Ardingus Pucii de Ardingis (323)<sup>58</sup>

Remigius filius Clari Ieronimi (220)

Aliottus de Ebriacis (275)

Albertinus dictus Mazzante filius Cambii populi Sancti Michaelis in orto (219)<sup>59</sup>

Iacobus Sigoli filius quondam domini Michaelis de populo Sancte Felicitatis sacerdos (174<sup>†</sup>)

Falcus filius Gabbri de Bertaldis de populo Sancte Trinitatis subdiaconus (175<sup>†</sup>)

Iohannes conversus vocatus Borsellinus de populo Sancti Stephani ad pontem (176<sup>†</sup>)

Cambius filius quondam Guillelmi notarii de populo Sancti Proculi (177<sup>†</sup>)

Iacobus de Podio Venti (178<sup>†</sup>)

Petrus filius Galigai de Macciis (179<sup>†</sup>)

Iohannes filius Bencivenisti de Carinis populi Sancte Trinitatis (180<sup>†</sup>)

Bonfante conversus de populo Sancti Laurentii (181<sup>†</sup>)

Hugucio subdiaconus filius Lapi Morelli populi Sancti Pancratii (183<sup>†</sup>)

Guilielmus filius Domini Ceriterii de Vicedominis (184<sup>†</sup>)

Pancratius conversus filis Ducii de populo Sancte Marie nouvelle (205eo)

Iohannes filius Lottini populi Sancte Marie nouvelle (246eo)

Symon filius Baldi de Cornachinis populi Sancte Reparate (260eo)

Finus filius quondam Baldi de Barbarino (269eo)

Romeus conversus (279eo)

Taddeus Dini populi Sancti Laurentii (418eo)

COMMENTAIRES

Remigius filius Clari Ieronimi (220) nommé définitur du CG de 1301 à Cologne et électeur du maître de l'Ordre avec Tolomeus Fiadonibus (da Lucca)<sup>60</sup>

<sup>57</sup> Voir *supra* note 37.

<sup>58</sup> Panella, *Riccoldo*: ces trois derniers sont attestés dans un acte notarié du 21 mars 1301.

<sup>59</sup> Panella, *Cronologia remigiana* : ces trois derniers sont attestés dans un acte notarié du 11 août 1301.

<sup>60</sup> Panella, *Cronologia remigiana*. Voir aussi Cr Ro n. 116.

*septembre 1301-juillet 1302*

PRIEUR

Tolomeus Fiadonibus (da Lucca)<sup>61</sup>

LECTEUR PRINCIPAL

Remigius filius Clari Ieronimi (220)<sup>62</sup>

AUTRES FRÈRES DONT LA PRÉSENCE À SMN EST ATTESTÉE

Scholarius filius Squarce de populo Sancti Iabobi Ultra Arnum (221)<sup>63</sup>

Bartolomeus Pisanus (da San Concordio) (?)

Riccardus (Carduccio)

Riculdus de Monte Crucis (222)

Beliotus de Donatis (232)

Romeus conversus filius olim ... de populo... (279)

Mazzettus conversus (197)

Stefanus

Filippus

Iohannes<sup>64</sup>

Ianninus de Marcoiano de Mucello conversus (328eo)

COMMENTAIRES

Tolomeus Fiadonibus (da Lucca), nommé définitur du CG de 1302 à Bologne<sup>65</sup>

*juillet 1302-septembre 1303*

PRIEUR

Iacopus Senensis<sup>66</sup>

LECTEUR PRINCIPAL

Remigius filius Clari Ieronimi (220)<sup>67</sup>

LECTEUR DES SENTENCES

Iordanus Pisanus<sup>68</sup>

<sup>61</sup> Panella, *I priori* : en juin 1302, lors du CG, Tolomeo est prieur de SMN, il le reste certainement jusqu'en juillet.

<sup>62</sup> Panella, *Cronologia remigiana*.

<sup>63</sup> Scolaro di Squarcia fut rédacteur du Cr SMN de 1301 à 1320. Voir à ce propos Orlandi, Cr SMN, pp. XLIX-L. Cela vaut pour toutes les prochaines mentions.

<sup>64</sup> Panella, *Riccolto*: ces huit derniers sont attestés dans un acte notarié du 10 octobre 1301.

<sup>65</sup> ACP, p. 142, 30.

<sup>66</sup> Panella, *I priori* : priorat attesté le 5 novembre 1302.

<sup>67</sup> Panella, *Cronologia remigiana*.

<sup>68</sup> ACP, p. 148, 13. Voir aussi Panella, *Cronologia remigiana*. Cette référence vaut pour la prochaine mention de Giordano da Pisa lecteur à SMN.

AUTRES FRÈRES DONT LA PRÉSENCE À SMN EST ATTESTÉE

Scholarius filius Squarce de populo Sancti Iacobi Ultra Arnum (221)

Bartolomeus Pisanus (da San Concordio) (?)

Riculdus de Monte Crucis (222)<sup>69</sup>

Pace Gualteronis (\*219)<sup>70</sup>

Nicolaus de Levaldinis de Prato (196), comme légat de Benoît XI, pour tenter une pacification<sup>71</sup>

Bencivenni conversus germanus fratris Ricculdi de populo Sancti Petri maioris (185<sup>+</sup>)

Michael filius magistri Salinbene medici (226eo)

Nicolaus filius Lisci de Medicis sacerdos (249eo), reçu par Nicolas da Prato.

Iohannes filius Marii de Becchenugiis (370eo)

Lottherius filius quondam ... de Ubladinis (444eo)

COMMENTAIRES

Remigius filius Clari Ieronimi (220) est nommé par le CP définitif général au CG de 1303 à Besançon<sup>72</sup>

Symon de Corimbono, *visitor* à SMN<sup>73</sup>

*septembre 1303-septembre 1304*

PRIEUR

Iohannes de Ultrarno (224)<sup>74</sup>

LECTEUR DES SENTENCES

Iordanus Pisanus

AUTRES FRÈRES DONT LA PRÉSENCE À SMN EST ATTESTÉE

Scholarius filius Squarce de populo Sancti Iacobi Ultra Arnum (221)

Bartholomeus Pisanus (da San Concordio) (?)

Raynerius filius olim Cardinalis de populo Sancte Marie maioris (204)

Finus filius quondam Baldi de Barbarino (269)<sup>75</sup>

Pace Gualteronis (\*219)<sup>76</sup>

<sup>69</sup> Panella, *Ricerche su Riccoldo*.

<sup>70</sup> Cr SMN, p. 275 : Pace est cité dans le testament de Neri di Piero Guardi du 13 novembre 1302. Il pourra désigner le jour, le lieu et les personnes à qui sera offert, grâce à l'héritage du défunt, un repas. Ainsi, le 23 septembre 1303, Pace décide que le repas aura lieu lors de la fête de S. Pierre martyr en faveur des frères de S. Maria Novella et des personnes qu'ils voudront inviter.

<sup>71</sup> Panella, *Bene comune*.

<sup>72</sup> ACP, p. 148, 19-20.

<sup>73</sup> ACP, p. 144, 16-17.

<sup>74</sup> Panella, *I priori* : priorat attesté le 29 juillet 1304.

<sup>75</sup> Cr SMN, p. 264 : ces deux derniers sont envoyés comme ambassadeurs en septembre 1303 par la République de Florence pour annoncer à Manno della Branca qu'il a été élu podestat.

<sup>76</sup> Voir *supra* note 70.

Manettus sacerdos filius Pigli de Phylippis qui olim fuit antiqua progenies de  
populo Sancti Stephani ad pontem (186<sup>†</sup>)  
Franciscus filius olim Andree de Cavalcantis diaconus (206eo)  
Iohannes filius olim Dini de populo Sancti Laurentii (286eo)  
Augustinus filius olim Vante de populo omnium Sanctorum (307eo)  
Perus filius olim Tieri Diotisalvi populi Sancti Andree (315eo)  
Petrus filius Pegolotti de Ardinghis (344eo)  
Bartholomeus de Foraboscis (359eo)  
Hugolinus de Somaria (409eo)

#### COMMENTAIRES

Sans doute à partir de fin octobre 1303, Remigius filius Clari Ieronimi (220)  
est à Rome pour recevoir le titre de maître en théologie, puis le pape Benoît  
XI, dominicain, se déplace à Pérouse en mars 1304, et Remigio le suit ; il  
est nommé lecteur du couvent de Pérouse par le pape qui y réside, jusqu'à  
sa mort le 7 juillet 1304<sup>77</sup>

Felicianus Spoletanus, *visitor* à SMN<sup>78</sup>

#### *septembre 1304-septembre 1305*

#### PRIEUR

Iohannes de Ultra Arno ou Iohannes Falchi (224)<sup>79</sup>

#### LECTEUR PRINCIPAL

Iordanus Pisanus<sup>80</sup>

#### LECTEUR DES *SENTENCES*

Phylippus Pistoriensis<sup>81</sup>

#### AUTRES FRÈRES DONT LA PRÉSENCE À SMN EST ATTESTÉE

Scholarius filius Squartere de populo Sancti Iabobi Ultra Arnum (221)

Aliottus de Ebriacis (275)

Andreas Ricchi de Bardis (403)

Ardingus Puccii de Ardingis (323)

Baro de Parentela Sasetorum (234)

Bartholinus de Briscia

<sup>77</sup> Panella, *Cronologia remigiana*.

<sup>78</sup> ACP, p. 147, 28-29.

<sup>79</sup> Panella, *I priori* : priorat attesté en novembre-décembre 1304, le 16 janvier 1305, le 24 mai 1305 et le 29 juillet 1305.

<sup>80</sup> Panella, *Cronologia remigiana*.

<sup>81</sup> Lecteur des *Sentences* durant l'année 1304-1305, il a été déchargé de son lectorat tout en gardant les privilèges qui y correspondent lors du CP de 1305. Voir aussi ACP, p. 154, 22-25.

Bartholomeus Pisanus (da San Concordio)  
Bene filius olim ... Boromani de populo Sancti Florentii (309)  
Bonfantinus filius olim Pazzi de Bonfantinis (280)  
Burghensis conversus filius olim magistri Hugonis carpentarii de populo Sancti Felicis (210)  
Carus olim filius domini Iacobi Bellocii Iudicis populi Sancte Marie Hugonis (215) (sous-prieur)  
Clarus filius olim Bindi de Thedaldis de populo Sancte Cecilie (208)  
Compagnus de Refredo conversus (250)  
Dominicus de Todio  
Dominicus de Tuccho  
Dominicus filius olim Lapi Uberti (341)  
Dominicus Rimaldelli (Dominicus de Orto Sancti Michaelis) (190)  
Franciscus de Bergamo  
Gratia filius olim Bardi de populo Sancti Felicis (281)  
Guarnerius filius Bernardi de Vecchiettis (195)  
Guido filius olim Symonis de Foraboschis (211)  
Guillelmus Teutonicus  
Heccardus Teutonicus (Hencardus)  
Helias Boemus  
Emanuel filius olim Fredirici de populo Sancte Marie maioris (278)  
Hugo Senensis  
Hugolinus de Castello  
Iacobus Dati  
Iacobus filius olim ser Truffetti de Signa (293)  
Iohannes filius Aldebrandini populi Sancte Marie novelle (243)  
Iohannes de Ancisa (257)  
Iohannes filius Bettini de Monaldis populi Sancte Trinitatis (261)  
Iohannes filius Cortecionis de Bosticis (242)  
Iohannes de Pilastris (321)  
Iohannes Senensis  
Iohannes Tholomei  
Loth de Septimello (265)  
Marcus Viterbiensis  
Masinus filius olim ser Assai de Verona (285)  
Mattheus filius olim Iohannis Baldesi de populo Sancti Felici (290)  
Mazzettus conversus (197)  
Nicholaus filius Telli de Signa (259)  
Paulus filius olim Gualducii de Pilastris (213)  
Petrus filius Bontalenti populi Sancti Fridiani (247)  
Petrus de Piperno  
Petrus de Viterbio  
Raynerius filius olim Cardinalis de populo Sancte Marie maioris (204)  
Rainerius cognomine Grecus filius olim domini Trincie de Gualterotti de Li-  
gnaria (216)

Riccardus de Laraghaza conversus (274)  
Rogerius de Acciaiuolis (233)  
Rogerius de Monteflascone  
Sinibaldus Pennini (192)  
Taddeus Compagni populi Sancti Pancratii (335)  
Taddeus Dini populi Sancti Laurentii (418)  
Ubertinus filius olim domini Ardinghi de Ardinghis (212)  
Ubertus Guidi de Nepozzano (331)  
Ubertinus de Vacchereccia de domo que vocatur de Phylippa (376)<sup>82</sup>  
Pace Gualteronis (\*219)<sup>83</sup>  
Loth Pacini (360eo)  
Lucas de Mannellis (451eo)  
Hugo filius Bartoli de Bardis populi Sancti Gregorii (477eo)

COMMENTAIRES

Remigius filius Clari Ieronimi (220) à Pérouse, lecteur au couvent dominicain  
où se tient le conclave qui élira Clément V (élu le 5 juin 1305)<sup>84</sup>  
Leone Urbevetanus, *visitator* à SMN<sup>85</sup>

*septembre 1305-septembre 1306*

PRIEUR

Symon Guidonis de Salterellis populi Sancti Stephani ad pontem (320) (?)<sup>86</sup>

LECTEUR PRINCIPAL

Iordanus Pisanus (suppléant de Remigius filius Clari Ieronimi)<sup>87</sup>

LECTEUR DES *SENTENCES*

Angelus de Tybure<sup>88</sup>

ÉTUDIANTS ASSIGNÉS À SMN POUR LA THÉOLOGIE

Laurentinus Viterbiensis

Iohannes de Petrorio (303)

<sup>82</sup> Liste synthétique et alphabétique établie à partir des listes capitulaires du 20 novembre 1304 et du 23 novembre 1304 (voir ASF, Dipl. SMN 11.XI.1304 et ASF, NA 3141 (B 2127), ff. 3v-4r), mentionnées par Panella, *Cronaca conventuale*, en excluant les doublons et les noms déjà mentionnés dans une autre colonne.

<sup>83</sup> Panella, *Ricerche su Riccoldo*.

<sup>84</sup> Panella, *Cronologia remigiana*.

<sup>85</sup> ACP, p. 150, 29-30.

<sup>86</sup> Cr SMN, p. 376 : Orlandi cite ici Vincenzo Borghigiani, *Cronica annalistica di SMN*, Florence, 1757-1560, t. I, p. 260.

<sup>87</sup> ACP, p. 154, 18-25: le CP de 1305 désigne Remigio comme maître de théologie et, dans la mesure où il est absent de SMN, il demande à Giordano d'en assumer la suppléance.

<sup>88</sup> ACP, p. 155, 7-8.

Egidius Perusinus  
Angelus de Tulfis<sup>89</sup>

AUTRES FRÈRES DONT LA PRÉSENCE À SMN EST ATTESTÉE

Scholarius filius Squarce de populo Sancti Iacobi Ultra Arnum (221)  
Phylippus Pistoriensis (?)<sup>90</sup>  
Hugolinus de Somaria (409)  
Petrus conversus de Amelia<sup>91</sup>  
Ptholomeus filius olim ser Neri Ptholomei de populo Sancte Marie maioris  
(231eo)  
Bonus conversus de Quinto (240eo)  
Cyapus de populo Sancte Trinitatis (324eo)  
Franciscus Arrigi populi Sancti Pancratii (400eo)  
Petrus magister in sacra theoloia parisiensis filius Ubertini de Strozis de Flo-  
rentia (420eo)

COMMENTAIRES

SMN devient *studium generale*, attesté officiellement en septembre 1311<sup>92</sup>  
Remigius filius Clari Ieronimi (220) à Pérouse<sup>93</sup>

*septembre 1306-septembre 1307*

PRIEUR

Iohannes filius olim domini Rogerii de Tornaquinciis (207)<sup>94</sup>

LECTEUR PRINCIPAL

Iordanus Pisanus (suppléant de Remigius filius Clari Ieronimi)<sup>95</sup>

AUTRES FRÈRES DONT LA PRÉSENCE À SMN EST ATTESTÉE

Scholarius filius Squarce de populo Sancti Iabobi Ultra Arnum (221)  
Remigius filius Clari Ieronimi (220)  
Pace Gualteronis (\*219)  
Carus olim filius domini Iacobi Bellocii Iudicis populi Sancte Marie Hugonis (215)

<sup>89</sup> ACP, p. 155, 16-18.

<sup>90</sup> Voir *supra* note 81.

<sup>91</sup> ACP, p. 158, 27-28 (pour les deux derniers).

<sup>92</sup> Panella, *Cronologia remigiana*. Voir aussi Mulchahey, *Education*, p. 144. Dans la mesure où nous ne disposons pas d'informations précises concernant les maîtres des étudiants, qui, dans les *studia generalia*, donnaient les cours sur l'*Ethique* d'Aristote, selon Mulchahey, *Education*, p. 155, en tout cas depuis 1313, selon Bianchi, *Ordini mendicanti*, p. 330, aucun de ces noms n'a de ce fait pu être mentionné dans cette chronologie, sauf pour la dernière année 1318-1319.

<sup>93</sup> Panella, *Cronologia remigiana*.

<sup>94</sup> Panella, *I priori* : priorat attesté le 20 janvier 1307, le 31 janvier 1307, le 9 février 1307 et le 29 juillet 1307.

<sup>95</sup> Panella, *Cronologia remigiana*.



Petrus (?)<sup>96</sup>

Loth de Septimello (265)<sup>97</sup>

Bartholus de Collina subdiaconus (193eo)

Rogerius filius Guelfi de Pulciis (200eo)

Rogerius filius olim Cione de Caponsaccis de populo Sancte Marie novelle (297eo)

Guido filius olim Salvi de populo Sancte Marie maioris (301eo)

Raynerius de Sclaribus filius Layni de Sclaribus (422eo)

#### COMMENTAIRES

Remigius filius Clari Ieronimi (220) à Pérouse, mais de retour au plus tard le 29 juillet 1307<sup>98</sup>

Franciscus de Trebio, *visitor* à SMN<sup>99</sup>

*septembre 1307-juin 1308*

#### LECTEUR PRINCIPAL

Remigius filius Clari Ieronimi (220)<sup>100</sup>

#### LECTEUR DES SENTENCES

Angelus Spoletanus<sup>101</sup>

#### ÉTUDIANTS ASSIGNÉS À SMN POUR LA THÉOLOGIE

Petrus de Tructa<sup>102</sup>

#### AUTRES FRÈRES DONT LA PRÉSENCE À SMN EST ATTESTÉE

Scholarius filius Squartere de populo Sancti Iabobi Ultra Arnum (221)

Loth de Septimello (265)<sup>103</sup>

Andreas filius olim Vannis del Gallo de populo Sancti Laurentii (311eo)

Iohannes Tuccii de Infangatis (330eo)

Bonus filius Cioli (357eo)

Andrea Betti (367eo)

Nicolaus de Soldaneriis (375eo)

<sup>96</sup> Cr SMN, p. 276, note 5 : ces quatre derniers sont attestés dans un acte notarié du 29 juillet 1307.

<sup>97</sup> Cr SMN, p. 339 : attesté dans un acte notarié du 31 janvier 1307.

<sup>98</sup> Panella, *Cronologia remigiana*.

<sup>99</sup> ACP, p. 162, 18-19.

<sup>100</sup> Panella, *Cronologia remigiana*. Voir aussi Mulchahey, *Education*, pp. 154-155. Ces références valent pour la mention suivante de Remigio comme lecteur de théologie.

<sup>101</sup> ACP, p. 166, 14-15.

<sup>102</sup> *Idem*.

<sup>103</sup> Cr SMN, p. 339 : attesté dans un acte notarié du 1<sup>er</sup> avril 1308.

COMMENTAIRES

Franciscus Spoletanus, *visitator* à SMN<sup>104</sup>

*juin 1308-septembre 1309*

PRIEUR

Guarnerius filius Bernardi de Vecchietis (195)<sup>105</sup>

LECTEUR PRINCIPAL

Remigius filius Clari Ieronimi (220)

ÉTUDIANTS ASSIGNÉS À SMN POUR LA THÉOLOGIE

Petrus de Piperno<sup>106</sup>

AUTRES FRÈRES DONT LA PRÉSENCE À SMN EST ATTESTÉE

Scholarius filius Squartere de populo Sancti Iabobi Ultra Arnum (221)

Hugolinus de Minerbetti (364)<sup>107</sup>

Iohannes de Ultra Arnum, sous-prieur (224)<sup>108</sup>

Latinus domini Boze de Scolari (235)<sup>109</sup>

Bartholus filius Tuccii de Infangatis populi Sancte Cecilie (262eo)

Dominicus Pacini populi Sancti Romuli (266eo)

Iohannes Tuccii de Infangatis (330eo)

COMMENTAIRES

Paulus de Pilastris (213) est *socius* du définitiveur du CG de 1309 à Saragosse<sup>110</sup>

Nicolaus de Tructa, *visitator* à SMN<sup>111</sup>

*septembre 1309-septembre 1310*

PRIEUR

Iohannes de Ultra Arnum (224)<sup>112</sup>

AUTRES FRÈRES DONT LA PRÉSENCE À SMN EST ATTESTÉE

Scholarius filius Squartere de populo Sancti Iabobi Ultra Arnum (221)

<sup>104</sup> ACP, p. 167, 7-8.

<sup>105</sup> Panella, *I priori* : priorat attesté le 13 mars 1309.

<sup>106</sup> ACP, p. 170, 17-18.

<sup>107</sup> Cr SMN, p. 415 : attesté dans un acte notarié du 6 novembre 1308.

<sup>108</sup> Panella, *I priori* : attesté dans un acte notarié du 13 mars 1309.

<sup>109</sup> Cr SMN, p. 328 : attesté dans un acte notarié du 1<sup>er</sup> mai 1309.

<sup>110</sup> ACP, p. 171, 30-31.

<sup>111</sup> ACP, p. 170, 30-31.

<sup>112</sup> Panella, *I priori* : priorat attesté le 1<sup>er</sup> août 1310 et le 3 août 1310.

Iacobus conversus populi Sancti Iacobi inter foveas dictus Ave Maria (251),  
assistant de Remigius<sup>113</sup>  
Latinus domini Boze de Scolaribus (235)<sup>114</sup>  
Nicholaus filius Telli de Signa (259)<sup>115</sup>  
Iohannes de Petrorio (303)<sup>116</sup>  
Iohannes domini Goccii militis de Adimariis (340)<sup>117</sup>  
Ianninus de Marcoiano de Mucello conversus (328)  
Borghese de Broccholis (Burgensis conversus filius olim Magistri Hugolini  
Carpentarii de populo Sancti Felicis (210) ?)  
Donatus de Acone conversus (358)<sup>118</sup>  
Iohannes filius Bettini de Monaldis populi Sancte Trinitatis (261), présent  
comme définitiveur au CP de Florence<sup>119</sup>  
Guarnerius filius Bernardi de Vecchietti (195<sup>†</sup>)  
Guido filius olim Nianci de monte Grossoli diaconus (209eo)  
Iohannes filius olim Duccii de Barduccis de Campi (271eo)  
Bartholus Peri Aurificis de populo Sancte Reparate (296eo)  
Raynuccius filius olim Bartholi domini Iacobi de Bardis (405eo)  
Bernardus Bernardonis populi Sancti Pancratii (421eo)

#### COMMENTAIRES

Remigius filius Clari Ieronimi (220) prieur provincial, participe au CG de  
Piacenza en juin 1310<sup>120</sup>  
CP à Florence<sup>121</sup>  
Iacobus Magalotti, *visitor* à SMN<sup>122</sup>

### *septembre 1310-septembre 1311*

#### PRIEUR

Iohannes de Ultra Arnum (224)<sup>123</sup>

#### LECTEUR PRINCIPAL

Iacopo Ghezzo da Siena<sup>124</sup>

<sup>113</sup> Panella, *Cronologia remigiana*. Cette référence vaut pour les prochaines mentions de Iacobus à SMN.

<sup>114</sup> Cr SMN, p. 328 : attesté dans un acte notarié du 15 février 1310.

<sup>115</sup> Cr SMN, p. 334 : attesté dans un acte notarié du 6 mars 1310.

<sup>116</sup> Cr SMN, p. 366 : attesté dans un acte notarié de 1310.

<sup>117</sup> Cr SMN, pp. 406-407 : attesté dans un acte notarié de 1310.

<sup>118</sup> Cr SMN, p. 392 : ces trois derniers attestés dans un acte notarié du 3 août 1310.

<sup>119</sup> Cr SMN, p. 45.

<sup>120</sup> Panella, *Cronologia remigiana*.

<sup>121</sup> ACP, p. 172, 6-7.

<sup>122</sup> ACP, p. 174, 17-28.

<sup>123</sup> Panella, *I priori* : priorat attesté le 28 février 1311, le 6 mars 1311, le 27 mars 1311, le 10 mai 1311 et le 3 juillet 1311.

<sup>124</sup> Panella, *Riccoldo* et *Cronologia remigiana* : attesté dans un acte notarié du 10 mai 1311.

LECTEUR DES SENTENCES

Iohannes de Puppio (258)<sup>125</sup>

ÉTUDIANTS ASSIGNÉS À SMN POUR LA THÉOLOGIE

Guido filius olim Symonis de Foraboschis (211)

Hugo Christiani Senensis

Iohannes Christiani Senensis

Nicolaus Eugubinus (Augubinus)

Petrus Spoletanus

Symon Spoletanus

Raynaldus Perusinus de Burgo Sancti Petri

Hugolinus de Arce

Iohannes filius Bettini de Monaldis populi Sancte Trinitatis (261)

Insegna de Asciano

Nicolaus de Plano de Viterbo

Fredericus Sardus

Ylarius Florentinus

Fredericus Urbevetanus

Andrea Cortonensis

Angelus Viterbiensis<sup>126</sup>

AUTRES FRÈRES DONT LA PRÉSENCE À SMN EST ATTESTÉE

Scholarius filius Squartere de populo Sancti Iacobi Ultra Arnum (221)

Iacobus conversus populi Sancti Iacobi inter foveas dictus Ave Maria (251),  
assistant de Remigius

Aliottus de Ebriacis (275)

Ambrosius filius olim Gardi de Rinuccinis de populo Sancti Christofori (272)

Andreas filius olim Vannis del Gallo de populo Sancti Laurentii (311)

Ardingus Puccii de Ardingis (323)

Baro de parentela Sasetorum (234)

Bartholomeus Cinquini

Bartolus filius Tuccii de Infangatis populi Sancte Cecilie (262)

Bene filius olim ... Boromani de populo Sancti Florentii (309)

Bonaventura Senensis

Bonfantinus filius olim Pazzi de Bonfantinis (280)

Dominicus Bonagratie

Dominicus Ferracini populi Sancti Florentii (415)

Dominicus filius olim Lapi Uberti (341)

Emanuel filius olim Fredirici de populo Sancte Marie maioris (278)

Franciscus Amizzini

Gratia filius olim Bardi de populo Sancti Felicis (281)

<sup>125</sup> ACP, p. 178, 8-9.

<sup>126</sup> ACP, p. 179, 3-9.

Gregorius de Trebio  
Iacobus de Podio (Ciapus de populo Sancte Trinitatis) (324)  
Ieronimus filius olim Alberti de Turchianis, de Latera (268)  
Iohannes de Ancisa (257)  
Iohannes filius Marii de Becchenugiis (370)  
Iohannes filius Cortecionis de Bosticis (242)  
Iohannes de Caldaria  
Iohannes de Petrorio (303)  
Iohannes filius olim ser Nerii Orlandi de populo Sancte Marie novelle (304)  
Iohannes filius quondam domini Iacobi Sigoli populi Sancte Felicitatis (264)  
Iohannes Theutonicus  
Laurentius Botticini (230)  
Loth de Septimello (265)  
Masinus filius olim ser Assai de Verona (285)  
Mattheus filius olim Iohannis Baldesi de populo Sancti Felicis (290)  
Nicolaus de Castello  
Nicolaus filius Telli de Signa (sous-prieur, 259)  
Nicolaus de Soldaneriis (375)  
Oddo Aretinus  
Oliverius (Anglicus?)  
Paulus Bindi  
Petrus de Vico  
Raynaldus de Regno  
Raynerius filius olim Cardinalis de populo Sancte Marie maioris (204)  
Raynerius de Sclaribus filius Layni de Sclaribus (422)  
Raynerius cognomine Grecus filius olim domini Trincie de Gualterottis de  
Lignaria (216)  
Ricardus  
Riculdus de Monte Crucis (222)  
Rogerius de Acciaiolis (233)  
Rogerius de Monteflascone  
Rogerius filius Guelfi de de Pulciis (200)  
Scholarius filius Squarce de populo Sancti Iacobi ultra Arnum (221)  
Symon de Signa filius olim ser Trufetti notarii (202)  
Taddeus Compagni populi Sancti Pancratii (335)  
Ubaldu olim filius Nardi de Calderusiis populi Sancte Marie Hugonis  
(214)<sup>127</sup>  
Thomas filius olim Cionis de Pilastris (199<sup>†</sup>)  
Dominicus filius Romuli populi Sancte Marie maioris (252eo)

<sup>127</sup> Liste synthétique et alphabétique établie à partir des listes capitulaires du 10 mai (?) 1311 et du 3 juillet 1311 (ASF, Dipl. SMN 10.VI.1311 a quaderno, ff. 14v-15r), mentionnées par Panella, *Cronaca conventuale*, en excluant les doublons et les noms déjà mentionnés dans une autre colonne.

COMMENTAIRES

Remigius filius Clari Ieronimi (220) prieur provincial jusqu'en juin 1311<sup>128</sup>  
Iohannes Auricula, *visitor* à SMN<sup>129</sup>

*septembre 1311-septembre 1312*

PRIEUR

Recuperus Iacobini de Guardavalle<sup>130</sup>

LECTEUR PRINCIPAL

Philippus Pistoriensis<sup>131</sup>

LECTEUR DES *SENTENCES*

Petrus Niger<sup>132</sup>

ÉTUDIANTS ASSIGNÉS À SMN POUR LA THÉOLOGIE

Marchus Viterbiensis

Iohannes Fridiani

Petrus Cho Senensis

Angelus Viterbiensis

Iacobus Pratensis

Thomas Cortoniensis<sup>133</sup>

AUTRES FRÈRES DONT LA PRÉSENCE À SMN EST ATTESTÉE

Scholarius filius Squartere de populo Sancti Iacobi Ultra Arnum (221)

Iacobus conversus populi Sancti Iacobi inter foveas dictus Ave Maria (251),  
assistant de Remigius

Finus filius quondam Baldi de Barbarino (269), sous-prieur et vicaire du  
prieur

Bartholus filius Tuccii de Infangatis populi Sancte Cecilie (262)<sup>134</sup>

Iohannes filius olim Duccii de Barduccis de Campi (271)

Iohannes de Ultra Arnum (224)<sup>135</sup>

Rogerius filius Guelfi de Pulciis (200<sup>†</sup>)

Corradus de Pistorio qui est de domo de Penna (203<sup>†</sup>)

Raynerius filius olim Cardinalis de populo Sancte Marie maioris (204<sup>†</sup>)

Pancratius conversus filis Ducii de populo Sancte Marie nouvelle (205<sup>†</sup>)

<sup>128</sup> Panella, *Cronologia remigiana*.

<sup>129</sup> ACP, p. 179, 14-16.

<sup>130</sup> Panella, *I priori* : priorat attesté le 24 juillet 1312.

<sup>131</sup> ACP, p. 181, 13-14.

<sup>132</sup> ACP, p. 181, 26-27.

<sup>133</sup> ACP, p. 182, 4-6.

<sup>134</sup> Cr SMN, p. 342 : ces deux derniers sont attestés dans un acte notarié du 9 novembre 1311.

<sup>135</sup> Panella, *I priori* : ces deux derniers sont attestés dans un acte notarié du 24 juillet 1312.

Matheus conversus filius olim Petri Cottenne de Campi (318eo)  
Uguccio filius olim Tosi de Sancto Cassiano (411eo)

COMMENTAIRES

Iohannes de Talfa, *visitor* à SMN<sup>136</sup>

*septembre 1312-septembre 1313*

LECTEUR PRINCIPAL

Matheus de Ursinis sive Baldensis (290)<sup>137</sup>

AUTRES FRÈRES DONT LA PRÉSENCE À SMN EST ATTESTÉE

Scholarius filius Squarce de populo Sancti Iacobi Ultra Arnum (221)  
Iacobus conversus populi Sancti Iacobi inter foveas dictus Ave Maria (251),  
assistant de Remigius  
Bernardus Bernardonis populi Sancti Pancratii (421)  
Emanuel filius olim Fredirici de populo Sancte Marie maioris (278)<sup>138</sup>  
Taddeus Compagni populi Sancti Pancratii (335)<sup>139</sup>  
Raynerius filius olim Cardinalis de populo Sancte Marie maioris (204<sup>†</sup>)  
Iohannes filius olim domini Rogerii de Tornaquinciis (207<sup>†</sup>)

*septembre 1313-septembre (?) 1314*

PRIEUR

Remigius filius Clari Ieronimi (220) (?)<sup>140</sup>

LECTEUR PRINCIPAL

Matheus de Ursinis sive Baldensis (290)<sup>141</sup>

ÉTUDIANTS ASSIGNÉS À SMN POUR LA THÉOLOGIE

Iacobus de Piperno  
Dominicus Eugubinus  
Loth Pacini (360)  
Gabriel de Sommaria (362)  
Laurentius de Pupio

<sup>136</sup> ACP, p. 182, 26-27.

<sup>137</sup> Panella, *Cronologia remigiana*.

<sup>138</sup> Cr SMN, pp. 346 et 516 : grâce au *Libro di Ricordi* de Bernardo Bernardoni, nous savons que ces deux derniers reviennent à SMN en 1312.

<sup>139</sup> Cr SMN, p. 404 : attesté comme procureur du couvent en 1313.

<sup>140</sup> Panella, *Cronologia remigiana*.

<sup>141</sup> ACP, p. 190, 19-20.

Nicolaus Conticini  
Michael Sardus  
Petrus Maltaglati<sup>142</sup>

AUTRES FRÈRES DONT LA PRÉSENCE À SMN EST ATTESTÉE

Scholarius filius Squarce de populo Sancti Iacobi Ultra Arnum (221)  
Iacobus conversus populi Sancti Iacobi inter foveas dictus Ave Maria (251),  
assistant de Remigius

Loth de Septimello (265), procureur du couvent<sup>143</sup>  
Iohannes de Ultra Arnum (224), sous-prieur<sup>144</sup>  
Clarus filius olim Bindi de Thebaldis de populo Sancte Cecilie (208<sup>†</sup>)  
Burgensis conversus filius olim Magistri Hugolini Carpenatii de populo Sancti Felicis (210<sup>†</sup>)  
Guido filius olim Symonis de Foraboschis populi Sancti Petri Scheradii (211<sup>†</sup>)  
Ubertinus filius olim Domini Ardinghi de Ardinghis (212<sup>†</sup>)

COMMENTAIRES

Phylippus Eugubinus, *visitor* à SMN<sup>145</sup>  
Matheus de Ursinis nommé définitiveur du CG de 1314 à Londres<sup>146</sup>

*septembre (?) 1314-août 1315*

PRIEUR

Tramus de Monaldeschis de Urbeveteri<sup>147</sup>

LECTEUR PRINCIPAL

Remigius filius Clari Ieronimi (220)<sup>148</sup>

LECTEUR DES SENTENCES

Ubertus Guidi de Nepozzano (331)<sup>149</sup>

<sup>142</sup> ACP, p. 189, 7-9.

<sup>143</sup> Cr SMN, p. 340 : attesté dans un acte notarié de 1314.

<sup>144</sup> Panella, *Cronologia remigiana*: Giovanni d'Oltrarno est cité dans un sermon de Remigio datant de 1313-1314 comme sous-prieur et vicaire du prieur du couvent (*De mortuis, De milite, sermo III* ; ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. G 4.936, ff. 392vb-393va).

<sup>145</sup> ACP, p. 190, 9-10.

<sup>146</sup> Voir *supra* note 141.

<sup>147</sup> Panella, *I priori* : priorat attesté en août 1315, le 1<sup>er</sup> juillet 1316 et le 16 juillet 1316.

<sup>148</sup> Panella, *Cronologia remigiana*.

<sup>149</sup> Lors du chapitre d'août 1315, le frère Ubertus Guidi sera sévèrement réprimandé et puni d'une peine de dix jours au pain et à l'eau et envoyé au couvent de Pistoia pour avoir tenu des propos contraires à la doctrine de Thomas d'Aquin. Voir ACP, p. 197, 13-17 et Panella, *Cronologia remigiana*.



ÉTUDIANTS ASSIGNÉS À SMN POUR LA THÉOLOGIE

Gabriel de Sommaria (362)<sup>150</sup>

AUTRES FRÈRES DONT LA PRÉSENCE À SMN EST ATTESTÉE

Scholarius filius Squarce de populo Sancti Iacobi Ultra Arnum (221)

Iacobus conversus populi Sancti Iacobi inter foveas dictus Ave Maria (251),  
assistant de Remigius

Latinus domini Boze de Scolaribus (235)

Iohannes filius Aldebrandini populi Sancte Marie nouvelle (243)

Bene filius olim ... Boromani de populo Sancti Florentii (309)

Ardinghus domini Puccii de Ardinghis (323)<sup>151</sup>

Iohannes de Puppio (258)<sup>152</sup>

Zenobius filius Stephani Cinghetti (452eo)

Paulus ser Petri (453eo)

COMMENTAIRES

Petrus de Sancto Faustino, *visitor* à SMN<sup>153</sup>

*août 1315-septembre (?) 1316*

PRIEUR

Tramus de Monaldeschis de Urbeveteri<sup>154</sup>

LECTEUR PRINCIPAL

Beliottus de Donatis (232) (?)<sup>155</sup>

ÉTUDIANTS ASSIGNÉS À SMN POUR LA THÉOLOGIE

Gabriel de Sommaria (362)<sup>156</sup>

AUTRES FRÈRES DONT LA PRÉSENCE À SMN EST ATTESTÉE

Iacobus conversus populi Sancti Iacobi inter foveas dictus Ave Maria (251),  
assistant de Remigius

Alexander Senensis

Ardinghus Puccii de Ardinghis (323)

Baro de parentela Sasetorum (Baldovini) (234)

<sup>150</sup> Cr SMN, p. 414.

<sup>151</sup> Cr SMN, pp. 328-329, 368 et 390 : ces quatre derniers sont attestés dans un document du 14 mai 1315 concernant les procureurs élus par les sœurs dominicaines du monastère florentin de S. Iacopo di Ripoli.

<sup>152</sup> Cr SMN, p. 333 : attesté dans des documents datés de 1315.

<sup>153</sup> ACP, p. 192, 26-27.

<sup>154</sup> Panella, *I priori* : priorat attesté en août 1315, le 1<sup>er</sup> juillet 1316 et le 16 juillet 1316.

<sup>155</sup> ACP, p. 200, 25-28.

<sup>156</sup> Voir *supra* note 150.

Bartholomeus Carini  
Bene filius olim ... Boromani de populo Sancti Florentii (309)  
Bernardus  
Bernardus Bernardonis populi Sancti Pancratii (421)  
Bernardus de Aquila  
Bernardus de Fulgigno  
Bonfantinus filius olim Pazzi de Bonfantinis (280)  
Gabriel de Sommaria (362)  
Gerardus Romani  
Hugo Senensis  
Iacobus de Donatis (356)  
Ieronimus filius olim Alberti de Turchianis (268)  
Iohannes filius Catalani de Cosis populi Sancte Trinitatis (253)  
Iohannes filius Cortecionis de Bosticis (242)  
Iohannes de Casulis  
Iohannes Tucii de Infangatis (330)  
Iohannes de Narni  
Iohannes de Ultra Arnum (224)  
Iohannes filius olim ser Neri Orlandi de populo Sancte Marie novelle (304)  
Iohannes Tudertinus  
Latinus domini Boze de Sclaribus (235)  
Laurentius Bocticini (230)  
Loth de Septimello (265)  
Matheus  
Matheus filius olim Iohannis Baldesi de populo Sancti Felicis (290)  
Nicolaus de Gaeta  
Paulus de Monteficalli  
Raynuccius filius olim Bartholi domini Iacobi de Bardis (405)  
Riculdus de Monte Crucis (222)  
Scholarius filius Squartere de populo Sancti Iacobi ultra Arnum (221)  
Silvestrus  
Taddeus Compagni populi Sancti Pancratii (335)  
Thomas filius olim ser Bindi Pinzocheri de populo Sancti Miniatis inter turre  
(276)  
Thomas de Salerno  
Ubertus de Querciuola<sup>157</sup>  
Iacobus Talenti de Nepozano conversus (423)<sup>158</sup>  
Bartholus filius Tucii de Infangatis populi Sancte Cecilie (262)  
Angelus Tudertinus<sup>159</sup>

<sup>157</sup> Liste alphabétique établie à partir de la liste capitulaire du 16 juillet 1316 (ASF, NA 3142 (olim B 2128), ff. 23v-24v), mentionnée par Panella, *Cronaca conventuale*, en excluant les noms déjà mentionnés dans une autre colonne.

<sup>158</sup> Panella, *Cronologia remigiana* : attesté dans un acte notarié du 22 mai 1316.

<sup>159</sup> Pour les deux derniers, ACP, p. 200, 21-22.

Ubalduſ olim filiuſ Nardi de Calderuſiſſiſ populi Sancte Marie Hugoniſ  
(214<sup>†</sup>)

Caruſ olim filiuſ domini Iacobi Bellocii Iudiciſ populi Sancte Marie Hugoniſ  
(215<sup>†</sup>)

Iohanneſ converſuſ filiuſ olim Bracchetti de Campi (284eo)<sup>160</sup>

Franciſcuſ filiuſ Marii de Villanuſſiſſiſ de populo Sancti Pancratii (392eo)

Franciſcuſ filiuſ olim Tecchini de Rinaldiſ (398eo)

#### COMMENTAIRES

Hugoliniſ de Abriano, *viſitator* à SMN<sup>161</sup>

Remigiſ filiuſ Clari Ieronimi (220) arrête certainement d'enseigner dans  
cette année 1315-1316<sup>162</sup>

*ſepteſbre (?) 1316-ſepteſbre 1317*

#### LECTEUR PRINCIPAL

Angeluſ<sup>163</sup>

#### ÉTUDIANTS ASSIGNÉS À SMN POUR LA THÉOLOGIE

Gabriel de Sommaria (362)<sup>164</sup>

#### AUTRES FRÈRES DONT LA PRÉSENCE À SMN EST ATTESTÉE

Scholariuſ filiuſ Squarce de populo Sancti Iacobi ultra Arnuſ (221)

Iacobuſ converſuſ populi Sancti Iacobi inter foveaſ dictuſ Ave Maria (251),  
aſſiſtante de Remigiſ

Iohanneſ filiuſ olim Ducci de Barducciſ de Campi (271)<sup>165</sup>

Raineriuſ cognomine Grecuſ filiuſ olim Domini Trincie de Gualterottiſ de Li-  
gnaria (216<sup>†</sup>)

Dominicuſ filiuſ olim Caſtelli de Rinaldiſ de populo Sancte Marie Hugoniſ  
(295eo)

Philippuſ filiuſ olim Dati converſuſ (306eo)

Octavianuſ filiuſ olim Stephani de populo Sancti Iacobi ſupra Arnuſ (310eo)

Lambertuſ filiuſ olim Salimbeniſ de populo Sancti Pancratii (407eo)

Iacobuſ Paſſavantiſ populi Sancti Pancratii (413eo)

Angeluſ filiuſ olim Montis de Acciaioliſ populi Sanctorum apoſtoloruſ  
(414eo)

<sup>160</sup> Voir auſſi à ce propoſ Panella, *Cronologia remigiana*.

<sup>161</sup> ACP, p. 198, 3-4.

<sup>162</sup> Panella, *Cronologia remigiana*.

<sup>163</sup> ACP, p. 201, 19.

<sup>164</sup> Voir *ſupra* note 150.

<sup>165</sup> Cr SMN, p. 343 : attéſté dans leſ regitſtreſ du monaſtère de S. Iacopo di Ripoli le 16 novem-  
bre 1316.

COMMENTAIRES

Iohannes de Farneta, *visitor* à SMN<sup>166</sup>

Angelus est nommé définitiveur du CG de 1317 à Pampelune<sup>167</sup>

*septembre 1317-septembre 1318*

LECTEUR DES SENTENCES

Taddeus Dini populi Sancti Laurentii (418)<sup>168</sup>

AUTRES FRÈRES DONT LA PRÉSENCE À SMN EST ATTESTÉE

Scholarius filius Squartere de populo Sancti Iacobi Ultra Arnum (221)

Iacobus conversus populi Sancti Iacobi inter foveas dictus Ave Maria (251),  
assistant de Remigius

Philippus filius olim Dati conversus (306), au service de Remigio<sup>169</sup>

Iohannes filius Aldebrandini populi Sancte Marie novelle (243)<sup>170</sup>

Iacobus filius olim ser Truffetti de Signa (293)<sup>171</sup>

Taddeus Compagni populi Sancti Pancratii (335)<sup>172</sup>

Accursus conversus de Monte Crucis (217<sup>†</sup>)

Franciscus filius Masi de Archangelis populi Sancti Prancatii (244eo)

Cione Cinghiecti populi Sancte Marie novelle (317eo)

Cambius de Empoli (349eo)

Iacobus domini Philippi militis de Cavalcantis (366eo)

Philippus Lapi (377eo)

Bonifatius filius domini Laurentii de Picchiena (402eo)

Micchaël Fei de populo Sancti Pancratii (472eo)

COMMENTAIRES

Symon Spoletanus, *visitor* à SMN<sup>173</sup>

*septembre 1318-septembre 1319*

PRIEUR

Angelus de Tibure<sup>174</sup>

<sup>166</sup> ACP, p. 201, 5-6.

<sup>167</sup> ACP, p. 201, 19.

<sup>168</sup> Vecchio, *Taddeo Dini*.

<sup>169</sup> Panella, *Cronologia remigiana*. Ces références valent pour les mentions suivantes de Filippo à SMN.

<sup>170</sup> Cr SMN, p. 329 : attesté dans un acte notarié du 9 juillet 1318.

<sup>171</sup> Cr SMN, p. 362 : attesté comme dépositaire de la *Società delle Laudi di S. Maria Novella* en 1318.

<sup>172</sup> Cr SMN, p. 404 : attesté comme procureur du couvent en 1318.

<sup>173</sup> ACP, p. 201, 31-32.

<sup>174</sup> Panella, *I priori* : priorat attesté le 9 juillet 1318 et le 18 avril 1319.

LECTEUR PRINCIPAL

Angelus de Aretio (?)<sup>175</sup>

LECTEUR DES SENTENCES

Taddeus Dini populi Sancti Laurentii (418)<sup>176</sup>

ÉTUDIANTS ASSIGNÉS À SMN POUR LA THÉOLOGIE

Hugo de Hugorogeriis

Nicholaus Conticini Senensis

Gualteroctus Pistoriensis

Hugotius Pratensis

Lotharius filius quondam... de Ubaldinis (444)

Dominicus Ferracini populi Sancti Florentii (415)<sup>177</sup>

AUTRES FRÈRES DONT LA PRÉSENCE À SMN EST ATTESTÉE

Scholarius filius Squartere de populo Sancti Iacobi Ultra Arnum (221)

Iacobus conversus populi Sancti Iacobi inter foveas dictus Ave Maria (251),  
assistant de Remigius

Philippus filius olim Dati conversus (306), au service de Remigio

Dominicus filius olim Lapi Uberti (341)

Beliotus de Donatis (232)

Iohannes de Ebriacis conversus (237)<sup>178</sup>

Ceccus Barthucci Urbeveteranus, maître des étudiants<sup>179</sup>

Philippus conversus populi Sancte Marie nouvelle filius magistri Mafei carpentarii (218<sup>†</sup>)

Albertinus dictus Mazzante filius Cambii populi Sancti Michaelis in orto (219<sup>†</sup>)

Remigius filius Clari Ieronimi (220<sup>†</sup>) (entre le 25 mars 1319 et le 24 mars 1320)

Dominicus filius Cini del Migliore populi Sancti Marci diaconus (254eo)

Alexander conversus de Marinis de populo Sancti Pancratii (256eo)

Iohannes Medici filius ser Iohannis populi Sancti Laurentii (263eo)

Franciscus filius Braccini aurificis (368eo)

Ottavianus de Rusticis (371eo)

Ricciardus filius olim Bettini de Benucciis (406eo)

COMMENTAIRES

Angelus domini Blasii de Urbeveteri, *visitor* à SMN<sup>180</sup>

<sup>175</sup> Panella, *Cronologia remigiana*. Voir aussi ACP, p. 206, 6-7.

<sup>176</sup> Vecchio, *Taddeo Dini*. Voir aussi ACP, p. 207, 2-3.

<sup>177</sup> ACP, p. 207, 11-14.

<sup>178</sup> Pour les trois derniers, ACP, p. 211, 12-13.

<sup>179</sup> ACP, p. 209, 22-23.

<sup>180</sup> ACP, p. 213, 11-12.

## Œuvres citées

- L. Bianchi, *Ordini mendicanti e controllo ideologico*, in *Studio e "Studia": le scuole degli ordini mendicanti tra XIII e XIV secolo*, Atti del XXIX convegno internazionale, Assisi, 11-13 ottobre 2001, Spoleto 2002, pp. 303-338.
- R. Hernández, *Pergaminos de Actas de los Capítulos Provinciales del siglo XIII de la Provincia Dominicana de España*, éd. par R. Hernández, in «*Archivo dominicano*», 4 (1983), pp. 199-266.
- Memorie istoriche d'illustri pisani*, presso Ranieri Prosperi, Pisa 1790-1792.
- M.M. Mulchahey, *Education in Dante's Florence Revisited: Remigio de' Girolami and the Scholars of Santa Maria Novella*, in *Medieval Education. Essays in Honor of Louis B. Pascoe S.J.*, éd. par R.B. Begley, J.W. Koterski, New York 2005, pp. 143-181.
- E. Panella, *I priori di Santa Maria Novella di Firenze 1221-1325*, in «*Memorie domenicane*», n.s. 17 (1986), pp. 253-284 et la nouvelle version revue et corrigée en ligne : <<http://www.e-theca.net/emiliopanella/governo/priori.htm>> [dernière consultation : 01.05.18].
- E. Panella, *Quel che la cronaca conventuale non dice. Santa Maria Novella 1280-1330*, in «*Memorie domenicane*», 18 (1987), pp. 227-325 et la nouvelle version revue et corrigée en ligne : <<http://www.e-theca.net/emiliopanella/cronica/quel.htm>> [dernière consultation : 01.05.18].
- E. Panella, *Ricerche su Riccoldo da Monte di Croce*, in «*Archivum fratrum praedicatorum*», 58 (1988), pp. 5-85.
- E. Panella, *Nuova cronologia remigiana*, in «*Archivum fratrum praedicatorum*» 60 (1990), pp. 145-311 et la nouvelle version revue et corrigée en ligne : <<http://www.e-theca.net/emiliopanella/remigio2/re1200.htm>> [dernière consultation : 01.05.18].
- E. Panella, *Dal bene comune al bene del comune. I trattati politici di Remigio de' Girolami nella Firenze dei bianchi-neri*, Firenze 2014, en ligne : <<http://www.e-theca.net/emiliopanella/remigio3/dbc.htm>> [dernière consultation : 01.05.18].
- E. Panella, *Il fiorentino fra Paolo dei Pilastri († 1314) e l'inglese fra Nicola Trevet (fl. 1258-1334)*, avril 2018, en ligne : <<http://www.e-theca.net/emiliopanella/nomen1/paolo.htm>> [dernière consultation : 01.05.18].
- C. Segre, *Bartolomeo da San Concordio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 6, Roma 1964, en ligne : <[http://www.treccani.it/enciclopedia/bartolomeo-da-san-concordio\\_\(Dizionario-Biografico\)/>](http://www.treccani.it/enciclopedia/bartolomeo-da-san-concordio_(Dizionario-Biografico)/>) [dernière consultation : 01.05.18].
- S. Vecchio, *Taddeo Dini*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 40, Roma 1991, en ligne : <[http://www.treccani.it/enciclopedia/taddeo-dini\\_%28Dizionario-Biografico%29/>](http://www.treccani.it/enciclopedia/taddeo-dini_%28Dizionario-Biografico%29/>) [dernière consultation : 01.05.18].

Delphine Carron  
Université de Fribourg  
[delphinecarron@gmail.com](mailto:delphinecarron@gmail.com)

Iñigo Atucha  
Université de Fribourg  
[atucha.inigo@gmail.com](mailto:atucha.inigo@gmail.com)

Anna Pegoretti  
Università degli Studi di Roma Tre  
[anna.pegoretti@uniroma3.it](mailto:anna.pegoretti@uniroma3.it)

# **Influences et interactions entre Santa Maria Novella et la Commune de Florence. Une étude de cas: les sermons de Remigio de' Girolami (1295-1301)**

par Delphine Carron

At the turn of the fourteenth century (1295-1301), the Florentine Dominican Remigio de' Girolami produced a collection of essential texts connected to events in Florentine politics that present the testimony of a well-informed intellectual directly involved in the Communal crises. This article proposes to analyze, as a case study, the influence of Remigio's five sermons on Florentine communal life. His preaching in reaction to the crises shaking Florence happened in dialogue with the institutions and citizens of the Commune. It bears witness to the interactions between Santa Maria Novella and the city of Florence and contributes to the development of the political philosophy of its time.

Middle Ages; 13<sup>th</sup>-14<sup>th</sup> Centuries; Dominican Order; Florence; Convent of Santa Maria Novella; Remigio de' Girolami; Giano della Bella; Bonifatius VIII; Charles of Anjou; Black Guelphs; White Guelphs; *Popolani*; *Magnati*; Priors; Sermons; Preaching.

## **1. Introduction**

L'implication des dominicains de Santa Maria Novella<sup>1</sup> dans l'élaboration de l'identité culturelle florentine peut en particulier être illustrée par le rôle actif que jouèrent les frères prêcheurs dans les prises de décision du gouvernement citadin. Cette influence se repère de manière exemplaire dans le dialogue qui s'est instauré entre Remigio de' Girolami, célèbre lec-

<sup>1</sup> Les références bibliographiques ont été restreintes au minimum nécessaire pour ce cas d'étude. Pour la présentation du milieu dominicain florentin, voir, dans ce même volume, la *Chronologie* réalisée par Carron, en collaboration avec Atucha et Pegoretti et la contribution de Pegoretti.

teur du couvent et membre d'une des familles les plus influentes de *Popolo grasso* des dernières années du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>, et les responsables et membres de la Commune florentine. Nous voudrions ici proposer une illustration – au moyen de cinq prédications datant des années 1295-1301, mais revues ultérieurement<sup>3</sup> – de ces échanges que l'on peut reconstruire selon le scénario suivant : en réaction à certains événements, Remigio prend la parole dans un sermon, en interpellant directement le pouvoir en place et en se positionnant par rapport à la situation politique de Florence ; ce dernier lui répond en faisant des choix qui souvent semblent suivre les préconisations du dominicain.

Il est clair que cette étude de cas est tout sauf arbitraire : l'influence que le frère prêcheur paraît exercer sur le gouvernement florentin doit certainement autant à son prestige culturel et intellectuel et à ses capacités rhétoriques qu'à ses relations (familiales) avec des personnes haut placées<sup>4</sup>. Son cas n'est pourtant pas unique : les dominicains florentins semblent souvent issus de familles influentes, dont certaines appartiennent à la classe dirigeante<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> En particulier son frère Salvi del Chiaro de' Girolami et ses trois neveux : Girolamo, Chiaro et Mompuccio di Salvi del Chiaro de' Girolami, tous quatre membres de l'*Arte della Lana*. Voir à ce propos Panella, *Dal bene comune*. Pour une introduction à la figure de Remigio, voir Panella, *Per lo studio di fra Remigio* ; *Nuova cronologia* ; Davis, *An Early Florentine* ; *Remigio de' Girolami* ; Gentili, *Remigio de' Girolami*. Voir aussi les contributions dans ce même volume de Imbach, Pegoretti, Lambertini et Bruni.

<sup>3</sup> Il faudrait évidemment être attentif à la distance existant entre le fruit de sa prédication et la réélaboration qu'il en propose dans son sermonnaire, rédigé vers 1315-1319, dans les dernières années de sa vie. D'autres chercheurs avant nous ont déjà tenté d'illustrer les interactions entre le dominicain et sa cité au moyen de ses écrits, en particulier : Vitali, *Ricerche sui sermoni* ; Panella, *Nuova cronologia* ; Diacciati, *Popolani e magnati*, pp. 380-388. Nous avons ici resserré le propos, en rassemblant uniquement des sermons prononcés durant une courte période, et nous en avons approfondi la lecture. Pour l'exhaustivité du propos, il eût été nécessaire de prendre aussi en compte les premier et troisième sermons aux Prieurs, qui posent cependant problème quant à la datation et à l'interprétation, ainsi que les sermons *De allocutione vel receptione*, *De filio regis*, en l'honneur de Charles Martel (mars 1294), *De mortuis*, *I De cardinali* en mémoire de Latino Malabranca (août 1294), *De allocutione vel receptione*, *I De legato*, en l'honneur de Pierre de Piperno (été 1296) et *VIII De Pace* (av. août 1297). Nous nous proposons de les étudier dans une prochaine contribution. Nous avons aussi présenté quelques autres cas dans notre article Carron, *Remigio de' Girolami dans la Florence de Dante*.

<sup>4</sup> Pour les années qui intéressent notre étude, son frère Salvi est Prieur à partir du 15 août 1295, son neveu Girolamo est Prieur à partir du 15 octobre 1301, et ses deux autres neveux, Chiaro et Mompuccio, le sont respectivement à partir du 15 février 1297 et du 15 août 1300. Voir à ce propos Ravaggi, *I Priori e i Gonfalonieri di Firenze*. Relevons cependant que lors des cinq prédications retenues entre 1295 et 1301, seules les deux dernières ont été prononcées devant un gouvernement florentin auquel appartenait un des membres de sa famille, à savoir son neveu Girolamo.

<sup>5</sup> Voir à ce propos, mais avec la prudence qui s'impose, Lesnik, *Preaching in Medieval Florence*, pp. 63-71.



## 2. Le deuxième sermon aux Prieurs (février 1295) et la première condamnation de Giano della Bella

Le deuxième sermon aux Prieurs (février 1295)<sup>6</sup>, adressé au gouvernement florentin<sup>7</sup>, est construit à partir du verset « Prononcez une sentence et discernez en commun ce qui doit être fait » (*Idc* 19, 30 : « Ferte sententiam et in comune decernite quid facto opus sit »). L'exigence de renouvellement de la classe politique, d'une certaine diversité dans sa composition ainsi que le projet de contenir l'influence et les comportements excessifs des *Magnati* ont conduit à la promulgation, le 18 janvier 1293, des Ordonnances de Justice – révisées et durcies le 10-11 avril sous le Priorat de Giano della Bella, puis à nouveau en mai, août et septembre de la même année – et à la rédaction desquelles contribue Mompuccio di Salvi del Chiaro de' Girolami, neveu de Remigio. Alors que l'unité populaire s'est faite autour de ce projet, l'obstination avec laquelle Giano della Bella et ses alliés frappent les *Magnati*, au-delà même de la légalité, finit par désagréger cette coalition, hétérogène socialement. Les membres du *Popolo grasso* se rendent compte que l'interprétation radicale de certaines lois et la prise de confiance grandissante du *Popolo minuto* sont dangereuses pour leur survie politique. Se crée alors une conjuration contre Giano (menée principalement par les hommes de droit appartenant au *Popolo grasso*, avec le soutien des *Magnati*), dans le but de le faire tomber. C'est certainement dans ces circonstances qu'a été prononcé ce sermon, après le 4 février, lorsqu'on donne autorité aux Prieurs et au Gonfalonnier « de puniendo illos qui commisissent aliquos excessus a Kallendis ianuarii citra »<sup>8</sup>, mais peut-être même plus précisément entre le 15 février, jour de l'institution du nouveau Priorat<sup>9</sup>, et les 17-18 février, dates de la première sentence de condamnation contre le leader du mouvement populaire. En effet, Remigio cite explicitement le nom de Giano et demande aux Prieurs de s'accorder (« comuni et concordi voluntate ») pour prononcer une sentence en vue du bien de tous – idée qu'il traduit par différentes expressions quasi-sy-

<sup>6</sup> Girolami, *De allocutione vel receptione, Sermo II ad Priores*. Pour une mise en contexte et un commentaire de ce sermon, voir Salvemini, *Magnati e Popolani*, pp. 195-223 ; Vitali, *Ricerche sui sermoni*, p. 468 ; Panella, *Nuova cronologia* ; Diacciati, *Popolani e magnati*, pp. 372-382 ; Rupp, *Love Justice, You who Judge the Earth*.

<sup>7</sup> Comme le sermon s'adresse principalement aux Prieurs de la Commune, celui-ci a certainement été prononcé dans la chapelle attenante au Palais de la *Signoria*, que les Prieurs ne quittaient pas durant leur mandat, sauf événements exceptionnels. Il est par contre difficile de savoir qui d'autres a pu faire partie des auditeurs du sermon.

<sup>8</sup> Consulte II, 463, cité par Salvemini, *Magnati e popolani*, p. 222. Le 23 janvier avaient eu lieu des tumultes populaires dont on accusa Giano d'être le responsable.

<sup>9</sup> Priorat composé de personnages connus pour leur opposition à Giano della Bella, tels Fillippus de Vellutis (Lippo Velluti) ou le juge Andreas de Cerreto (Andrea Cerretani), ou encore de membres de familles appartenant à la classe dirigeante, tels Bartolus Orlandini et Loth di Migliore Guadagni, mais aussi d'un tavernier, Bachinus Iohannis, ou d'un certain Gheri Paganetti, dont la famille n'est pas connue. Voir à ce propos Raveggi, *I Priori e i Gonfalonieri di Firenze* ; Raveggi, Tarassi, Medici, Parenti, *Ghibellini, Guelfi e Popolo grasso*, pp. 324-326 ; Ottokar, *Il comune di Firenze*, pp. 74-75.

nonymiques : « comunis promotio », « bonum (utile, delectabile, honorabile) comunis », « comune bonum », « utilitas comunis universe multitudinis » – et non du bien d'une personne, d'une famille ou d'un groupe. Ce langage politique utilisé par le dominicain fait tout autant écho à la tradition aristotélico-thomiste, qu'au langage cicéro-augustinien de la paix et de la concorde, soutenues par la justice qui œuvre au bien commun, utilisé en particulier dans les Ordonnances de Justice<sup>10</sup>.

L'*officium* de la *Signoria*, selon Remigio, possède une responsabilité particulièrement importante (« precipue magnus onus ») dans la stabilisation de la situation politique florentine. Le dominicain l'exhorte, à partir du thème biblique, à quatre actions constructives: premièrement en lien avec « discernez » (« decernite »), la délibération prudente (« provida deliberatio »), sans hâte, sur ce qui doit être fait ; deuxièmement, l'unanimité concordante (« concordis unanimitas ») issue d'une volonté commune, sans division, associée à l'expression biblique « en commun », mais que l'on pourrait aussi traduire par « dans la commune » (« in comune ») ; troisièmement, la promotion commune ou de la commune (« comunis promotio »), et non d'intérêts individuels, de famille ou de faction, comme par exemple pour Giano (« pro Iano ») : voilà « ce qui doit être fait » (« quid facto opus sit »), comme l'énonce le verset biblique ; quatrièmement, l'exécution des affaires (« executio negotiorum »), sans laisser les choses en suspens ou dans l'ambiguïté, soutenue par la première phrase du *thema*, « prononcez une sentence » (« ferte sententiam »)<sup>11</sup>.

La sentence qu'appelle de ses vœux le prédicateur n'est évidemment pas ultérieurement spécifiée, car le dominicain se doit de rester neutre face à Giano : il ne soutient qu'un objectif, le bien de la Commune, ce qu'il rappelle aux Prieurs en utilisant leur propre langage politique. Ceux-ci semblent avoir répondu aux injonctions de Remigio en prononçant la (déjà mentionnée) première condamnation de Giano della Bella les 17-18 février<sup>12</sup>, convaincus par l'appel lancé dans le sermon.

<sup>10</sup> Rupp, "Love Justice, You who Judge the Earth", p. 254 ; Salvemini, *Magnati e Popolani*, p. 386.

<sup>11</sup> Girolami, *De allocutione vel receptione, Sermo II ad Priores* : « Istud verbum vos hortatur ad quatuor officio vestro valde necessaria, scilicet ad providam deliberationem in agendis, quia *decernite*, idest valde cernite, ut non curratis (...). Secundo, ad concordem unanimitatem, quia *in comune*, idest comuni et concordii voluntate, non trahentes hac et illac (...). Tertio ad comunis promotionem, quia *quid facto opus sit* in comune, idest pro bono comunis, scilicet utili, delectabili et honorabili ; non pro bono huius persone vel domus vel illius, nec pro bono horum vel illorum. Sed sicut estis facti et positi in officio per comune, ita laboretis pro comuni bono (...). Unde cavendum est vobis ne contra hoc aliquid faciatis, vel pro Iano et cetera. Quarto ad negotiorum executionem, quia *ferre sententiam*. Non enim debetis res dimictere in suspenso. (...) Vobis autem precipue est magnus onus etc. ».

<sup>12</sup> La *sententia* mentionnée par Remigio pourrait aussi être associée au jugement rendu le 23 janvier à propos de l'attaque, par Corso Donati, d'un parent de Giano della Bella. Voir à ce propos Diacciati, *Popolani e magnati*, pp. 380-381.

### 3. *Le quatrième sermon aux Prieurs (juillet 1295 ?) et l'adoucissement des Ordonnances de Justice.*

Le quatrième sermon aux Prieurs ou deuxième sermon sur la paix (juillet 1295 ?)<sup>13</sup>, classé en deux endroits par Remigio dans son sermonnaire, est fondé sur le verset biblique « L'autorité et l'épouvante chez celui qui fait régner la concorde dans ses hauteurs / Potestas et terror apud eum est qui facit concordiam in sublimibus suis » (*Iob* 25, 2). Adressée elle aussi à la *Signoria* florentine et exhortant à la paix, la prédication du dominicain date probablement d'une période postérieure à la fuite de Giano, après sa première et certainement sa seconde condamnation par contumace le 5 mars 1295. Le chroniqueur Giovanni Villani raconte qu'une fois Giano écarté de la vie politique florentine, les *Magnati* ourdissent une insurrection afin d'être libérés du poids des Ordonnances de Justice les plus lourdes. Leur essai de soulèvement armé et les préparatifs de résistance qui se mettent alors en place chez les *Popolani* sont cependant stoppés net, au début juillet, grâce à la persuasion, de part et d'autre, « di fratri e di buona gente »<sup>14</sup>. Un de ces frères pourrait être Remigio, comme l'a suggéré Salvemini<sup>15</sup>, et le discours tenu par celui-ci serait ce sermon aux Prieurs.

Au moyen de ce même langage des Ordonnances de Justice enjoignant les citoyens à vivre en harmonie, à accorder leur volonté et à se soumettre à la justice, le prédicateur développe une opposition entre la « concordia », « summum bonum civitatis », et la « discordia » qui ravage Florence et dont rien de bon ne peut sortir. Il invite les Prieurs à agir en faveur d'une concorde à retrouver, qui consiste, dans un esprit cicéro-augustinien<sup>16</sup>, en l'union ou la conjonction des cœurs, c'est-à-dire des volontés désirant un même objet<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> Girolami, *De allocutione vel receptione, Sermo IV ad Priores (= Sermo II de Pace)*. Pour une mise en contexte et un commentaire de ce sermon, voir Salvemini, *Magnati e popolani*, pp. 223-224 ; Vitali, *Ricerche sui sermoni*, pp. 468-469 ; Diacciati, *Popolani e magnati*, pp. 384-388 ; Rupp, *Love Justice, You who Judge the Earth*.

<sup>14</sup> Cf. Villani, *Nuova cronica*, IX.12, pp. 378-379 : « il Popolo avrebbe potuto vincere i grandi, ma per lo migliore e per non fare battaglia cittadinesca, avendo alcuno mezzo di frati e di buona gente da una parte e dall'altra, ciascuna parte si disarmò ».

<sup>15</sup> Salvemini, *Magnati e popolani*, p. 188, n. 7.

<sup>16</sup> Cf. par exemple Augustinus, *De civitate Dei* XV, 3, p. 456 : « Recte igitur significat Isaac, per repromissionem natus, filios gratiae, cives civitatis liberae, socios pacis aeternae, ubi sit non amor propriae ac privatae quodam modo voluntatis, sed communi eodemque immutabili bono gaudens atque ex multis unum cor faciens, id est perfecte concors oboedientia caritatis » ou *Regula ad servos Dei* I, 1-2, col. 1377 : « De caritate Dei et proximi, unione cordium et communitate rerum. Haec sunt quae ut observetis praecipimus in monasterio constituti. Primum, propter quod in unum estis congregati, ut unanimes habitetis in domo et sit vobis anima una et cor unum in Deum ».

<sup>17</sup> Girolami, *De allocutione vel receptione, Sermo IV ad Priores (= Sermo II de Pace)* : « Instinctu dyabolico vel divino iudicio maxima videtur esse discordia in hac civitate, de quo summe gemendum est nobis, quia cum discordia nullum potest esse bonum in civitate, cum concordia - que nichil aliud est quam unio vel coniunctio cordium idest voluntatum ad idem volendum - sit summum bonum civitatis ».

Il identifie dans la parole biblique trois figures : celle qui crée la concorde (« actor concordie »), celle qui la détruit (« destructor concordie »), et celle qui la répare (« reparator concordie »)<sup>18</sup>. L'auteur de la concorde c'est Dieu, qui est la paix des Florentins et fait de deux, à savoir les Grands et le Peuple (« Magni et Populus »), une seule volonté, selon *Eph* 2, 14. Dieu peut réaliser la concorde avec une puissance redoutable et indéfectible, et une efficence incontestable. Il faut donc prier le Seigneur qu'Il l'instaure, enjoint Remigio<sup>19</sup>. Le destructeur de la concorde est l'orgueil humain, par lequel on désire être élevé au-dessus des autres ou avoir cette réputation, créant ainsi des querelles d'ego, comme il est dit aux *Prv* 13, 10<sup>20</sup>. Le restaurateur instrumental de la concorde, enfin, est la justice du citoyen, qui veut s'élever vertueusement, afin de ne pas se soumettre au péché et tendre vers la béatitude, ainsi que l'affirme *Is* 32, 17 : « La paix sera l'œuvre de la justice ». La justice permet à la cité d'être dirigée harmonieusement, de vivre dans la concorde, tout comme les solides fondations et la ligne droite donnent à la maison et au rectangle la possibilité de réaliser leur essence. Afin de restaurer cette concorde détruite, Remigio appelle les Prieurs à exclure toute injustice des statuts de la cité (« omnis iniustitia removenda est a statutis civitatis »)<sup>21</sup>.

Les admonitions de Remigio semblent avoir été entendues par les Prieurs des Arts, le *Popolo* et les *Magnati*, et ceci à deux égards. Premièrement, comme déjà annoncé, c'est peut-être suite à ce sermon que les Florentins décident de ne pas s'engager dans une guerre civile. Deuxièmement, le 6 juillet, après que le dominicain a enjoint la *Signoria* à ôter toute injustice des lois communales, une réforme des *Ordinamenti* est proposée par les Prieurs, issus du *Popolo grasso*<sup>22</sup>, et approuvée par les Conseils, afin d'adoucir les dis-

<sup>18</sup> *Ibidem* : « Et ideo proposui vobis verbum Scripture quod de concordia tria tangit, scilicet concordie actorem, quia *potestas et terror apud eum est qui facit concordiam* ; concordie destructorem, quia *in sublimibus*, concordie reparatorem, quia *suis* ».

<sup>19</sup> *Ibidem* : « Actor nimirum ostenditur esse Deus, quia "ipse est pax nostra qui fecit utraque", idest magnos et populum, 'unum', idest unius velle, ut dicitur Eph. 2 [14]. Unde et "Deus pacis" dicitur [2] Corinth. 13 [11]. Circa quem actorem tanguntur duo, scilicet potentia, quia *potestas et terror apud eum est* ; et efficientia, quia *qui facit*. Potentia vero ipsius habere ostenditur duplicem conditionem, scilicet quia ostenditur formidabilis, quia *potestas et terror* (...). Secundo ostendit eius potentia indefectibilis, quia *apud eum est* (...). Efficacia autem ipsius ostenditur irrefragabilis, quia *qui facit concordiam* (...) ; et ideo rogandus est ut faciat cum Psalmista [*Ps* 121, 7] dicente : "Fiat pax in virtute tua". Sic ergo Deus est actor principalis concordie ».

<sup>20</sup> *Ibidem* : « Secundo, concordie destructorem ostendit esse vitium nostrum, scilicet superbia, qua quis vitiose appetit esse sublimis, vel reputat se esse sublimem, ex quo nimirum destruitur concordia, quia "inter superbos semper sunt iurgia", ut dicitur Proverbiorum. XIII [10] ».

<sup>21</sup> *Ibidem* : « Tertio, concordie reparatorem instrumentalem ostendit esse virtutem et iustitiam nostram, quia *suis*. Est enim quedam sublimitas bona que est sua, scilicet a se facta et volita et ad se ordinata, scilicet sublimitas virtutis qua quis animam ad ymaginem Dei creatam et sanguine Christi redemptam et ad beatitudinem ordinatam pro nullo temporali timore vel amore vult subicere alicui peccato. (...) Sine iustitia enim nulla civitas potest bene vel in concordia regi, sicut domus non potest sine ruitione diu subsistere que male fundata est, et linea curva totum quaternum ponit in periculo curvatis (...). Et ideo omnis iniustitia removenda est a statutis civitatis et cetera ».

<sup>22</sup> En particulier le juge messer Palmieri degli Altoviti, mais aussi Palla di Bernardo Anselmi, Migliore di Aldobrandino ou encore Passa di Finiguerra et Vanni di Ugolino. Toutes ces person-

positions de janvier et d'avril 1293 les plus excessives contre ceux qui avaient été identifiés comme *Magnati*.

#### 4. *Le troisième sermon pour la Saint Michel (29 septembre 1301 ?) et l'ambassade florentine auprès de Boniface VIII*

Après une période de grande implication dans la politique florentine, Remigio part étudier à Paris à l'automne 1297. À son retour, probablement en été 1301<sup>23</sup>, au sein du parti guelfe, les alliés des *Donati* et des *Cerchi*, en se radicalisant, sont devenus les factions des Noirs et des Blancs<sup>24</sup>. Les relations entre Florence et Boniface VIII qui voudrait intervenir dans la politique interne de la Commune se sont, quant à elles, envenimées<sup>25</sup>. Le cardinal-légat franciscain Matthieu d'Acquasparta, nommé par le pape, est envoyé à Florence au début juin 1300, mais il quitte la cité fin septembre après y avoir jeté l'interdit. Les Blancs cherchent alors des appuis à Bologne et en Toscane, particulièrement à Pistoia, puis Arezzo et Pise, gagnant ainsi la réputation d'être proches des Gibelins. Quant aux Noirs, ils en appellent au pape, qui invite Charles de Valois en Italie pour y rétablir l'ordre. Au début septembre, le prince français est à Anagni auprès de Boniface VIII qui le nomme pacificateur de la Toscane. Le 19 septembre, il quitte la cour pontificale et écrit aux Communes toscanes pour leur demander d'envoyer, d'une part, des délégués à Castel della Pieve, afin de discuter de la réconciliation des factions et du moyen de faire tomber ceux qui s'opposent à l'Église et, d'autre part, des hommes dévots auprès de Boniface VIII. Le choix de Castel della Pieve, lieu où les chefs de la faction noire vivent depuis qu'ils ont été expulsés de la ville, a de quoi effrayer les Blancs.

Le troisième sermon pour la Saint Michel (29 septembre 1301 ?)<sup>26</sup> semble répondre à ce souci, en demandant aux Florentins de faire confiance au Souverain pontife. À partir des versets « Il est fait un grand combat dans le ciel. Michel et ses anges combattirent contre le dragon, et le dragon et ses anges combattirent / Factum est prelium magnum in celo. Michael et angeli eius preliabantur cum dracone, et draco pugnabat, et angeli eius » (*Apc* 12, 7), Remigio fait référence à la condition misérable du statut des Florentins en guerre

nes sont issues de familles appartenant au groupe dirigeant auquel appartient aussi la famille de Remigio. Voir à ce propos Diaciatì, *Popolani e magnati*, p. 387. Voir aussi Raveggi, *I Priori e i Gonfalonieri di Firenze* ; Raveggi, Tarassi, Medici, Parenti, *Ghibellini, Guelfi e Popolo grasso*, pp. 324-326.

<sup>23</sup> Le premier témoignage du retour de Remigio à Florence date du 11 août 1301 (dans un acte notarié). Voir à ce propos Panella, *Nuova cronologia* et, dans ce volume, la contribution de Carron, Atucha et Pegoretti.

<sup>24</sup> Pour la reconstruction des événements historiques des années 1300-1301, voir les études de 2016 et 2017 de Brilli, *Firenze, 1300-1301*. Pour d'autres détails, voir Davidsohn, *Storia di Firenze*, III, pp. 157-229, mais avec les précautions qui s'imposent.

<sup>25</sup> Voir à ce propos Indizio, « *Con la forza di tal che testé piaggia* », en particulier pp. 72-86.

<sup>26</sup> Girolami, *Sermo III de Sancto Michael*. Pour une présentation du contexte, voir Panella, *Dal bene comune*. La transcription du sermon est nôtre.

(« est nostri status misera in bello conditio »), opposée à la béatitude d'être en paix (« beatitudo est in pace esse »), et termine son sermon en affirmant, selon Aristote (*EN* X, 7, 1177b23), que « omne bellum ordinatur ad pacem ». Il s'agit donc de faire la paix, entre concitoyens et avec le pape (et son ambassadeur Charles de Valois) : le dominicain avertit ses auditeurs que, contrairement à ce qu'ils imaginent, le pape semble vraiment vouloir la paix de leur cité (« Dominus papa videtur multum intendere ad pacem istius civitatis ») et qu'il n'est pas bon de médire de lui (« nec est bonum relaxare linguam contra eum »). En effet, menace le prédicateur, les Florentins pourraient subir le même sort que la figure biblique d'Uzza (cf. *IVRg* 6, 6-7)<sup>27</sup>, cet homme qui n'appartenait pas à la tribu de Levi, mais qui crut bien faire en soutenant l'arche d'alliance parce qu'elle penchait dangereusement sur sa charrette, à cause des bœufs récalcitrants qui la conduisaient : le malheureux en mourut foudroyé. Ainsi, même si les prélats trébuchent et qu'ils semblent mettre en péril l'Église, le commun des mortels n'a pas à tenter par lui-même de la redresser : le pape au contraire, sage et prudent, veut que les hommes qui le servent ne lui résistent pas, mais collaborent<sup>28</sup>.

Les citoyens Florentins les plus influents semblent une fois de plus avoir tenu compte des injonctions du dominicain. Ils élisent en octobre des Prieurs réputés comme n'appartenant à aucune des deux factions : parmi eux, Girolamo de' Girolami, neveu de Remigio et frère de Mompuccio, et le fameux chroniqueur Dino Compagni. Ceux-ci envoient, comme demandé par Charles de Valois, une ambassade auprès du pape, à laquelle a certainement participé Dante Alighieri. Entretemps, deux ambassadeurs de Charles de Valois se présentent à Florence pour confirmer les paroles de Remigio : le seigneur français envoyé par le pape ne viendra à Florence que pour apporter la paix parmi les Guelfes, le parti de l'Église. Les Prieurs et le Conseil général décident alors de demander l'avis des *Arti* à propos de l'accueil de Charles de Valois, lesquels approuvent son admission.

<sup>27</sup> Relevons, par exemple, que Dante Alighieri se réfère lui aussi deux fois au personnage d'Uzza : une fois de manière allusive en contraste avec l'humilité du roi David, en *Pg.* X.56, et une seconde fois dans l'*Ep.* XI.5, adressée aux cardinaux italiens pour les convaincre de ramener la papauté à Rome, et qui imagine l'indignation des prélats face à son audace, telle celle d'Uzza, lui qui « de ovibus pascue Iesu Christi minima una [est] ; quippe nulla pastoralis auctoritate abutens ».

<sup>28</sup> Girolami, *Sermo III de Sancto Michaeli*, f. 308rb : « Primum est nostri status misera in bello conditio, quia factum est prelium magnum in celo. Sicut enim beatitudo est in pace esse, iuxta illud Ps [147,14] "Qui posuit fines tuos pacem", ita miseria est esse in bello. Sed sciatis quod Dominus papa videtur multum intendere ad pacem istius civitatis, nec est bonum relaxare linguam contra eum, ne contingat eis quod contingit Oze [sed Oza], *IVReg* 6 [6-7] qui voluit sustentare manu archam Domini, quia boves ducentes archam calcitrabant et inclinaverunt eam. Mortuus enim est ibi statim iuxta archam percussus. Adnota : archa est ecclesia, boves prelati. Vide glosa Gregorii super hoc. Dominus papa est sapiens et prudens homo et ideo forte vult homines qui ei non resistant ministros ».

## 5. Le premier sermon "De pace" (début novembre 1301 ?) et la procession pour la paix

Les Florentins accueillent ainsi en grande pompe Charles de Valois et son escorte dans leur cité, le 1<sup>er</sup> novembre 1301, alors que celui-ci s'installe dans le quartier d'Oltrarno, dans les maisons et jardins des Frescobaldi. Dans les jours qui suivent l'arrivée du prince français, les Prieurs (dont font partie Girolamo de' Girolami et Dino Compagni qui narre la scène), sur l'instigation d'un saint homme, organisent, sous la responsabilité de l'évêque, une procession pour la paix dans le centre de la cité :

venne a noi un santo uomo, un giorno, celatamente e chiuso, pregocci che di suo nome non parlassimo, e disse: « Signori, voi venite in gran tribulazione e la vostra città. Mandate a dire al vescovo facci fare processione, e imponeteli che la non vada oltrarno; e del pericolo cesserà gran parte ». Costui fu uomo di santa vita e di grande astinenza e di gran fama, per nome chiamato frate Benedetto. Seguitammo il suo consiglio; e molti ci schernirono, dicendo che meglio era arrotare i ferri<sup>29</sup>.

Or, il est fort possible, selon Panella, que c'est durant cette procession (qui évite le quartier où réside Charles de Valois) que Remigio prononce un autre sermon, classé dans son sermonnaire sous le titre *De pace*, sur le thème « Qu'advienne la paix dans ta puissance / Fiat pax in virtute tua » (*Ps* 121,7)<sup>30</sup>. Parmi les personnes rassemblées pour l'occasion devaient se trouver au moins les Prieurs, l'évêque ou ses représentants, comme on peut en déduire de l'extrait de la *Cronica* de Compagni. Le dominicain ajoute, dans son sermon, que participent à cette procession autant des religieux et des prêtres, que beaucoup d'hommes issus de tous les groupes - certainement les différentes factions et les diverses corporations. Panella a en outre relevé que cette prédication a certainement été prononcée en langue vernaculaire, puisqu'il reste des traces de toscan dans le texte latin. Cet élément nous apprend aussi quelque chose du public nombreux et disparate auquel s'adresse le dominicain et à qui il explique que la paix dépend de son attitude raisonnable et de sa bonne volonté, indépendamment du pacificateur envoyé par le pape, à peine entré à Florence.

Remigio commence par affirmer que sans l'aide de Dieu, l'homme ne saurait comprendre la Parole divine, prononcer une seule parole et encore moins convertir ces paroles en actes de vertu ; puis il organise, à partir du verset, son propos en trois parties : prière (« priego ») dans la voix et dans le cœur (« fiat »), paix et concorde (« accordo ») dans l'intention (« pax »), et origine et naissance (« nascimento ») dans la raison (« in virtute tua »)<sup>31</sup>. Quatre cri-

<sup>29</sup> Compagni, *Cronica*, II.13.

<sup>30</sup> Girolami, *Sermo I De pace*. Pour une présentation du contexte, voir Panella, *Dal bene comune* et Rupp, *The Elephant In and Out of the Room*, pp. 67-71. Durant cette période, il est possible que Remigio rédige aussi un traité-sermon intitulé *Speculum* (ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. C 4.940, ff. 135v-154v) traitant, à partir du verset « Tu n'as pas le pouvoir de faire blanc ou noir un seul cheveu » (*Mt* 5,36), de la paix entre factions noire et blanche.

<sup>31</sup> *Ibidem* : « Fiat. Verbum est prophete David ad Deum et potest accipi ut verbum totius processionis ad Christum ; ubi tanguntur tria que conveniunt huic processioni, scilicet precatio quia

tères rendent, selon le prédicateur, la prière particulièrement efficace : il faut qu'elle soit dite par des hommes saints, qu'elle soit prononcée par une multitude, mais que cette multitude soit unie, et qu'elle soit exprimée à haute voix<sup>32</sup>. Cette procession illustre ainsi ces quatre conditions : sainteté, multitude, unité et bruit, poursuit Remigio, puisque des « boni » et de nombreuses personnes représentant tous les groupes sociaux sont présents, lesquels unissent leur voix pour, dans une seule puissante clameur, demander la paix : espérons donc que Florence puisse l'obtenir<sup>33</sup>! Dans la seconde partie du sermon, sur la concorde elle-même, le prédicateur admet que si tous veulent la paix, seuls quelques-uns désirent la paix véritable, alors que les autres œuvrent pour une fausse paix, apparente, se délectant des guerres en vue de l'honneur - tel Charles de Valois, serait-on tenté d'ajouter. En effet, la vraie paix consiste, comme l'enseigne Augustin dans la *Cité de Dieu* (XIX, 13), en une « concorde ordonnée » (« ordinata concordia »)<sup>34</sup>. Enfin, l'homme doit discerner, grâce à sa raison, que tout bien créé trouve son origine dans le bien suprême incréé.

Ainsi, la paix, bien si grand qu'on le recherche même au moyen de son contraire, ne peut s'obtenir qu'à travers l'œuvre divine. Celle-ci permet d'accorder toute discorde, de pacifier toute inimitié, même lorsqu'on est face à un pouvoir très important, une offense extrême ou une inimitié persistante. Personne ne doit désespérer que la guerre puisse être reconduite à la paix, conclut Remigio, grâce à l'aide de Dieu et des prières saintes<sup>35</sup>. Celle-ci est donc possible, et entre les mains de ses concitoyens en procession.

*Fiat, concordatio quia pax, origo quia in virtute tua : priego, accordo e(t) nascimento. Primum est in voce et debet esse in corde, secundum est in intentione, tertium est in ratione ».*

<sup>32</sup> *Ibidem* : « Circa primum nota quod oratio presens ostenditur esse efficax ad impetrandum quadruplici ratione, scilicet ratione sanctitatis orantium. (...) Secundo ratione multitudinis quia plus possunt duo quam unus (...). Tertio ratione unitatis quia multa non sunt potentiora paucis nisi in quantum multa aliquo modo uniuntur. (...) Quarto ratione clamoris (...). Hac autem voce non indiget propter Deum, quia ipse videt cor, nec clamore indiget propter eum quia ipse habet optimum auditum et est nobis propinquior quam nos ipsi, secundum Augustinum ; sed indiget eo propter nos, ut scilicet devotio magis crescat in corde nostro ».

<sup>33</sup> *Ibidem* : « In ista autem processione sunt boni, scilicet religiosi et sacerdotes etc., et multi de omnibus et unum in volendo pacem et fortes clamores ferunt ; et ideo sperandum est quod pacem inpetrabit ».

<sup>34</sup> *Ibidem* : « sed quidam pacem veram, quidam apparentem et falsam, sicut contingit de bono. Unde illi qui delectantur in bellis, faciunt propter pacem falsam honoris, et sic de aliis peccatoribus ; Is 48 [22] "Non est pax impiis". Pax enim est "ordinata concordia", ut dicit Augustinus *De civitate Dei*, libro XIX ».

<sup>35</sup> *Ibidem* : « Circa tertium nota quod ratione debet discernere quod omne bonum creatum originatur a summo bono increato (...). Unde pax, que est tantum bonum ut contrario queratur, ut dicit Augustinus [*De civitate Dei* XIX, 12, 1-14] et Philosophus [Arist. *EN* X, 7, 1177b 4-6], non potest esse nisi virtute Dei per quam omnis discordia potest concordari et omnis inimicitia pacificari, quantumcumque sit ex parte unius excellens potentia vel gravis offensa vel diuturna inimicitia, quia virtute Dei per sanguinem Christi. Per hunc Deus superpotentissimus, cuius minima offensa excedit omnem offensam omnis creature, plus quam per quinque milia annorum inimicus hominis existens, pacificatus est cum homine, iuxta illud *Col* 1 [20] : "Pacificans per sanguinem crucis eius sive que in celis sive que in terris sunt". Et ideo nullus debet desperare quin virtute Dei, meritis sanctarum precum, omnis guerra possit pacificari, et hic imperfecte in via et tandem perfecte in patria ».



## 6. Le sermon à Charles de Valois (5 novembre 1301) et le retour en ville de Corso Donati

Aucun accord n'est pourtant trouvé et le dimanche suivant (5 novembre 1301), à Santa Maria Novella, devant un auditoire prestigieux, Remigio s'adresse directement à Charles de Valois, après que la Commune lui a donné les pleins pouvoirs pour gouverner la cité et rétablir la paix. Selon Giovanni Villani, témoin oculaire de cet événement, le podestat, le capitaine du *Popolo*, les Prieurs, les conseillers, l'Evêque et toute la *buona gente* florentine étaient présents en l'église des dominicains<sup>36</sup>. Ce sermon de réception se construit sur le thème « Ceins ton épée sur ton flanc, ô très puissant, dans la splendeur de ta beauté tend à la prospérité, poursuit et règne / Accingere gladio tuo super femur tuum, potentissime ; specie tua et pulcritudine tua intende prospere procedet et regna » (*Ps* 45, 4-5)<sup>37</sup>.

Relevons tout de suite que cette prédication porte des traces de suspicion, sinon de défiance vis-à-vis du supposé pacificateur, au milieu des paroles de circonstance. Tout d'abord, parce que Remigio ne mentionne pas explicitement le rôle de Charles à Florence, mais qu'il concentre son discours sur la mission du prince français en Sicile, où ce dernier devrait obtenir un royaume. L'incipit du discours est lui aussi indicatif : le prédicateur affirme que celui qui veut atteindre son but doit suivre, dans son itinéraire, l'ordre qui convient (« quicumque vult ad debitum terminum pervenire oportet quod congruum ordinem servet in suo itinere »). Si le mouvement se définit à partir de son terme, comme l'a enseigné Aristote (*Physica* III, 1, 201a11), et que la fin du voyage de Charles de Valois est d'obtenir un règne en Sicile, comme l'exprime le dernier élément du verset du psaume (« et regna »), il s'agit de définir quel est, dans ce cas, le « congruus ordo ». Or, ne pourrait-on pas en premier lieu interroger la congruence de l'étape florentine en vue du terme sicilien<sup>38</sup> ?

Remigio choisit néanmoins l'interprétation allégorique du voyage et décide de juger l'itinéraire à partir du thème biblique, en lien avec les quatre facultés de l'âme<sup>39</sup>. Premièrement, quant à la faculté irascible, Charles de Valois doit faire preuve de vigoureuse ténacité (« strenuitas vigorosa »), tout en ayant conscience que sa puissance lui vient avant tout de son frère, le roi de France

<sup>36</sup> Villani, *Nuova cronica*, IX.49, pp. 76-77 : « E ciò fu asentito per lo Comune, e a dì V di novembre nella chiesa di Santa Maria Novella, essendosi raunati podestà, e capitano, e' priori, e tutti i consiglieri, e il vescovo, e tutta la buona gente di Firenze ».

<sup>37</sup> Girolami, *De domino Carolo*. Pour le contexte, voir Panella, *Dal bene commune* et Rupp, *The Elephant In and Out of the Room*, pp. 62-67.

<sup>38</sup> *Ibidem* : « Quicumque vult ad debitum terminum pervenire oportet quod congruum ordinem servet in suo itinere. Motus enim recipit speciem et nomen a termino, secundum Philosophum; et bona via ad bonum terminum ducit, mala autem ad malum, secundum scripturas. Terminus autem intentus ad presens in persona preclarissimi viri domini Caroli qui hic est, fratris uterini illustrissimi regis Francorum, est ut regnum adipiscatur, regnum possideat, in regno domineatur, et sicut rex regnet. Qui quidem exprimitur in verbo proposito cum ultimo dicitur et regna, necnon et premittitur congruus ordo per quem ad hunc terminum pervenitur ».

<sup>39</sup> *Ibidem* : « Et hoc quantum ad quatuor potentias anime nostre ».

Philippe le Bel, et du pape Boniface VIII. Cette invitation à l'humilité pourrait être interprétée comme un rappel des responsabilités qui sont les siennes et une mise en garde contre une excessive audace<sup>40</sup>. Deuxièmement, quant à la faculté concupiscible, le prince doit avant tout manifester sa beauté par son âme, à savoir sa vertu, car, comme dit Aristote (*Politica* III, 9, 1285a16-20), un roi qui n'est pas vertueux n'est pas un roi, mais un tyran<sup>41</sup>. En troisième lieu, quant à la volonté, Charles de Valois doit avoir en vue la prospérité de son peuple et non la sienne, et être au service de ses sujets, car, à nouveau selon Aristote (*Politica* III, 7, 1279b6), un homme qui gouverne seul en vue de ses intérêts personnels est un tyran et non un roi.

Cette insistance sur la différence entre le tyran qui vise son bien propre et le roi qui travaille au bien commun acquière une portée supplémentaire si l'on considère qu'à ce moment du sermon, le prédicateur fait une allusion à la mission de Charles en tant que pacificateur de Florence. Remigio poursuit en effet son discours en utilisant le déictique « ici », associé peut-être à une pointe d'ironie, ou du moins à des formulations superlatives qui pourraient s'interpréter de manière antiphrastique : « Je suis absolument certain que Messire Charles, quant à lui, est venu ici totalement contre son gré, mais pour obéir au Souverain Pontife, recherchant plus l'utilité des autres que la sienne ». Ce « ici » (« huc »), qui se réfère certainement à la situation florentine, pourrait laisser transparaître doute et préoccupation de la part du dominicain<sup>42</sup>. Quatrièmement, enfin, quant à la faculté de la raison, qui permet de prendre des décisions pondérées (« *deliberatio ponderosa* »), Remigio demande au prince de ne pas se précipiter. Sénèque (*Epistula ad Lucilium* IV, 37, §5) est convoqué ici, au côté d'autres autorités païennes (Cicéron et Suétone), pour juger « honteux le fait de se laisser entraîner par les événements, et de se demander étonné, au milieu de la tourmente : "Mais comment suis-je arrivé ici?" »<sup>43</sup>. La présence renouvelée du déictique « ici » (« huc »), même si à l'intérieur d'une

<sup>40</sup> *Ibidem* : « Et primo quidem quantum ad irascibilem, ut scilicet in persona eius sit strenuitas vigorosa. Unde dicit *Accingere gladio tuo super femur tuum*, non solum gladio alieno super femur alterius (...). Tu, domine Karole potentissime, qui quidem potens es ex persona propria sed potentior ex prosapia regia sed potentissimus ex gratia apostolica ».

<sup>41</sup> *Ibidem* : « Secundo tangitur congruus ordo quantum ad concupiscibilem, ut scilicet in eo sit speciositas virtuosa quia *specie tua et pulcritudine tua*. Regem enim decet esse speciosum corpore (...). Et decet esse pulcrum idest virtuosum mente, scilicet castum et sobrium. *Prv* 31 [4] "Noli regibus dare vinum". (...) Si enim non est virtuosus, non est dicendus rex sed tyrannus, secundum Philosophum ».

<sup>42</sup> *Ibidem* : « Tertio quantum ad quantum ad voluntatem, ut scilicet in ea sit intentio fructuosa. Unde dicit *intende prospere* ut scilicet intentio referatur ad prosperum statum populi et fructum et utilitatem subditorum suorum, alias non esset rex sed tyrannus qui solum proprium commodum attendit, secundum Philosophum. De isto autem credo certissime quod, quantum est pro persona sua, invitissime huc venit sed ex obedientia summi pontificis, attendendo potius utilitatem aliorum quam suam ».

<sup>43</sup> *Ibidem* : « Quarto quantum ad rationem, ut scilicet in ea sit *deliberatio ponderosa*. Unde dicit *procede* ut scilicet non subito et repentine operetur sed cum quadam maturitate processivi motus et processionis. Unde Seneca al Lucillum : "Turpe est non ire sed ferri, et subito in medio turbine rerum stupentem querere 'huc ego quomodo veni?'" ».

citation, dans cette phrase sans concession et quasi prophétique, témoigne une fois de plus de la méfiance du prédicateur envers Charles de Valois. Le ton du message qu'il adresse au prince est bien différent de celui employé quelques jours auparavant lors du sermon prononcé devant les Florentins à l'occasion de la procession pour la paix : il n'est plus question de la paix, mais uniquement de mettre en garde le prince contre un manque d'ordre et de noblesse dans ses projets.

Les avertissements de Remigio de' Girolami à l'attention de Charles de Valois, représentatives des inquiétudes de la faction blanche jusque-là au pouvoir, n'ont pas d'effet sur le prince français qui permet le tristement célèbre retour en ville de Corso Donati et des chefs de la faction noire, accompagné de violences, de la destitution du gouvernement en place et de nombreuses condamnations. Les conseils du prédicateur, régulièrement suivis par ses concitoyens et plus particulièrement par ceux qui étaient en charge de la Commune, n'ont cette fois pas été entendus. Les Florentins sont précipités dans la guerre civile.

## 7. Conclusion

En conclusion, trois points concernant l'influence de la prédication de Remigio de' Girolami sur le gouvernement florentin semblent intéressants à relever :

1. Les sermons du lecteur dominicain illustrent de manière exemplaire la politique culturelle déployée plus généralement par l'Ordre des Prêcheurs à Florence. Remigio applique en effet à la réalité de la cité de Florence le savoir politique de matrice aristotélico-thomasienne concernant le bien commun, qu'il associe au langage cicéro-augustinien de la paix, de la concorde et de la justice, plus habituel au monde communal italien. Cette doctrine, promotrice de la paix terrestre et de la vie selon la vertu, prémisses de la béatitude successive, n'est pas seulement destinée aux étudiants du *studium*, mais à tous ses concitoyens, et en particulier à son gouvernement, les Prieurs.

2. Le prédicateur, en tant que religieux, n'est pas censé prendre parti, mais uniquement défendre la voie du bien commun, fondée sur les valeurs de paix, de concorde et de justice, et caractérisée par une aspiration à réguler et à discipliner la société citadine dans son ensemble, par les moyens institutionnels et statutaires. Il s'agit ainsi de donner vie à une société gouvernée par les lois, qui ne doit être mise en péril ni par la violence et l'insoumission des *Magnati*, ni par les excès de certains représentants du parti populaire, ni par les affrontements des factions. Pourtant, au travers de ses sermons et des effets pragmatiques qu'ils tentent de produire, peut s'esquisser une ligne politique que Remigio propose. Elle recoupe, dans un premier temps, celle des *Popolani grassi* (dont fait partie sa famille) qui, après l'éviction de Giano della Bella, ne sont pas très rassurés face au *Popolo minuto* et sentent le besoin d'opter pour une position de conciliation avec les Grands. Par la suite,

elle incarne celle des Blancs modérés (dont fait partie sa famille) qui, tout en voulant rester au pouvoir, désirent trouver un compromis avec la faction noire et ses soutiens (le pape et Charles de Valois).

3. Si les prises de parole de Remigio en 1295 paraissent avoir influencé directement les Prieurs florentins et sont, politiquement, couronnées de succès, les interventions du dominicain durant l'année 1301, tout en conservant leur force de persuasion, ne sont pas totalement entendues et conduisent la Commune à une certaine faillite. Cet insuccès pragmatique, concernant la réalisation de la paix entre les Noirs et les Blancs, n'amènent cependant pas les Florentins à douter de la parole de Remigio. Les preuves de confiance et les missions qu'ils confient au lecteur de Santa Maria Novella, et ceci même après 1301 et la victoire des Noirs<sup>44</sup>, témoignent à n'en pas douter du prestige que conserve Remigio auprès de ses concitoyens.

<sup>44</sup> Par exemple, Remigio prononcera au moins trois sermons pour la réception du roi Robert d'Anjou, entre 1310 et 1315 ; les Prieurs citadins de Florence le nomment, dans une missive du 9 janvier 1313 destinée à leurs confrères de Sienne (Archivio di Stato di Firenze, *Signori, Minutari* 3, n. 7), « pat[er] universitati nostre » et « prothoretho[r] florentin[us] » ; le dominicain prononce le sermon pour la mort de Bernardino da Polenta di Ravenna, podestat de Florence, le 22 avril 1313, le quatrième sermon sur saint Zénobe, patron de Florence, en mai 1314 ou 1315, le sermon pour la mort de Charles d'Acaia, fils de Philippe, prince de Taranto, le 29 août 1315, le sermon pour la mort de Béatrice, fille de Charles II d'Anjou, entre décembre 1315 et juin 1316, le cinquième sermon aux Prieurs citadins, entre le 15 décembre 1318 et le 14 février 1319. Pour ces informations, voir Panella, *Nuova cronologia*.

## Euvres citées

- Augustinus, *De civitate Dei*, éd. par B. Dombart, A. Kalb, Turnhout 1955.
- Augustinus, *Regula ad servos Dei*, in *Patrologia Latina*, 32, coll. 1377-1384.
- E. Brilli, *Firenze, 1300-1301. Le cronache antiche (XIV secolo ineunte)*, in « Reti Medievali Rivista », 17 (2016), 2, pp. 113-151.
- E. Brilli, *Firenze, 1300-1301. Compagni e Villani (con i loro lettori) a Santa Trinita e il "cacciare con molta offensione" ("Inferno" 6, 66)*, in *Dante attraverso i documenti*, II, *Presupposti e contesti dell'impegno politico a Firenze*, pp. 345-390.
- D. Carron, *Remigio de' Girolami dans la Florence de Dante (1293-1302)*, in *Dante attraverso i documenti*, II, *Presupposti e contesti dell'impegno politico a Firenze*, pp. 443-471.
- D. Compagni, *Cronica*, éd. par D. Cappelletti, Roma 2013.
- Dante attraverso i documenti*, II, *Presupposti e contesti dell'impegno politico a Firenze*, a cura di G. Milani e A. Montefusco, sezione monografica di « Reti Medievali Rivista », 18 (2017), 1, pp. 170-563.
- R. Davidsohn, *Storia di Firenze*, Firenze 1956-1968.
- C.T. Davis, *An Early Florentine Political Theorist: fra Remigio de' Girolami*, in « Proceedings of the American Philosophical Society », 104 (1960), pp. 662-676.
- C.T. Davis, *Remigio de' Girolami OP (d. 1319), "Lector" of S. Maria Novella in Florence*, in *Le scuole degli ordini mendicanti (secoli XIII-XIV)*, Todi 1978, pp. 281-304.
- S. Diacchiati, *Popolani e magnati. Società e politica nella Firenze del Duecento*, Spoleto 2011.
- S. Gentili, *Girolami, Remigio de'*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 56, Roma 2001, pp. 531-541.
- R. de' Girolami, *De allocutione vel receptione, Sermo II ad Priores* [ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. G 4.936, f. 355va], éd. in *I Sermoni d'occasione*, p. 482.
- R. de' Girolami, *De allocutione vel receptione, Sermo IV ad Priores* [ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. G 4.936, ff. 355vb-356ra], éd. in *I Sermoni d'occasione*, pp. 483-484.
- R. de' Girolami, *Sermo III de Sancto Michael*, [ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. D 1.937, ff. 308ra-309rb], éd. partielle in Panella, *Dal bene comune*.
- R. de' Girolami, *Sermo I De Pace* [ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. G 4.936, ff. 357rb-357vb], éd. in Panella, *Dal bene comune*.
- R. de' Girolami, *De domino Carolo* [ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. G 4.936, ff. 353ra-353va], éd. in Panella, *Dal bene comune*.
- G. Indizio, *"Con la forza di tal che testé piaggia" : storia delle relazioni tra Bonifacio VIII, Firenze e Dante*, in G. Indizio, *Problemi di biografia dantesca*, Ravenna 2013, pp. 55-91.
- D.R. Lesnik, *Preaching in Medieval Florence: The Social World of Franciscan and Dominican Spirituality*, Athens, Ga. 1989.
- N. Ottokar, *Il comune di Firenze alla fine del dugento*, Firenze 1926.
- E. Panella, *Per lo studio di fra Remigio de' Girolami († 1319). "Contra falsos ecclesie professores" cc. 5-37*, in « Memorie domenicane », n.s., 10 (1979), online <<http://www.e-theca.net/emiliopanella/remigio/7900.htm>> [dernière consultation 31.03.20].
- E. Panella, *Nuova cronologia remigiana*, in « Archivum fratrum praedicatorum », 60 (1990), pp. 145-311, et sa version revue et augmentée en ligne <<http://www.e-theca.net/emiliopanella/remigio2/re1200.htm>> [dernière consultation 28.04.18].
- E. Panella, *Dal bene comune al bene del comune. I trattati politici di Remigio de' nella Firenze dei bianchi-neri*, Firenze (Biblioteca di Memorie domenicane, 9) 2014, en ligne <<http://www.e-theca.net/emiliopanella/remigio3/dbc.htm>> [dernière consultation 01.05.18].
- S. Raveggi, *I Priori e i Gonfalonieri di Firenze, i Dodici e i Gonfalonieri delle Compagnie (1282-1343)*, en ligne sur *Storia di Firenze* <<http://www.storiadifirenze.org/?dossier=priori>> [dernière consultation 25.01.19].
- S. Raveggi, M. Tarassi, D. Medici, P. Parenti, *Ghibellini, Guelfi e Popolo grasso. I detentori del potere politico a Firenze nella seconda metà del Dugento*, Firenze 1978.
- T. Rupp, *"Love Justice, You who Judge the Earth": Remigio de' Girolami's Sermons to the Florentine Priors, 1295*, in *Preaching and Political Society : From Late Antiquity to the End of the Middle Ages*, éd. par F. Morenzoni, Turnhout, Brepols 2013, pp. 251-263.
- T. Rupp, *The Elephant In and Out of the Room : Remigio de' Girolami's Responses to Charles de Valois*, in « Medieval Sermon Studies », 59 (2015), pp. 57-73.
- G. Salvemini, *Magnati e popolani in Firenze dal 1280 al 1295*, Firenze 1899.

*I Sermoni d'occasione, le sequenze e i ritmi di Remigio Girolami fiorentino*, in *Scritti vari di Filologia. A Ernesto Monaci per l'anno XXV del suo insegnamento gli scolari*, éd. par G. Salvadori, V. Federici, Roma 1901, pp. 455-508.

G. Villani, *Nuova cronica*, éd. par G.E. Sansone, G. Cura Curà, Roma 2002.

G. Vitali, *Ricerche sui sermoni di Remigio Girolami ai Priori della città*, in *I Sermoni d'occasione*, pp. 467-470.

Delphine Carron  
Université de Fribourg  
delphinecarron@gmail.com

# Une métaphysique thomiste florentine. Notule sur le traité *De modis rerum* de Remigio de' Girolami

par Ruedi Imbach

This article examines Remigio de' Girolami's treatise *De modis rerum*. This metaphysical treatise addresses all aspects of this discipline, which, in the footsteps of his master Thomas Aquinas, Remigio understands as an ontology. The investigation confirms the Thomistic orientation of Remigio's philosophy but also highlights Remigio's acute perception of the complex relationships between thought, language and reality. Thus, the author argues that this treatise reflects a specific awareness of the language problem of metaphysics and proposes an innovative approach to metaphysics based on the study of the meanings of key notions of the discipline.

Middle Ages; 13<sup>th</sup>-14<sup>th</sup> Centuries; Dominican Order; Florence; Convent of Santa Maria Novella; Remigio de' Girolami; Metaphysics; History of Thomism; Philosophy of Language; Dominican Thought; Theory of Transcendentals.

*Si dicas : nolo loqui de vocibus sed tantum de rebus,  
dico quod quamvis velis loqui tantum de rebus, tamen  
hoc non est possibile nisi mediantibus vocibus vel con-  
ceptibus vel aliis signis.*

Guillaume d'Ockham

*Die Philosophie ist ein Kampf gegen die Verhexung  
unseres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache.*  
Ludwig Wittgenstein

## 1. Introduction

On peut regretter que Remigio de' Girolami, n'ait, jusqu'à nos jours, que rarement été considéré pour lui-même<sup>1</sup>. Pour illustrer cette affirmation, on

<sup>1</sup> Pour une première information sur ce dominicain, voir Gavrić, *Die Dominikaner*, mais aussi Gentili, *Remigio de' Girolami*. Voir aussi les contributions de Delphine Carron, Anna Pegoretti et Francesco Bruni dans ce volume.

peut citer le titre du bel article de Martin Grabmann de 1924, consacré à la question de l'être unique du Christ<sup>2</sup>, dans lequel le célèbre chercheur allemand parle de Remigio en précisant « S. Thomae Aquinatis discipuli ac Dantis Alighieri magistri ». En effet, pour une grande partie des érudits qui se sont occupés du dominicain florentin, c'est ce rapport double qui les a intéressés. Rappelons tout d'abord que Rémi, qui est entré dans l'Ordre des frères prêcheurs en 1267/68 à Paris, a suivi en 1269-1272 l'enseignement de Thomas d'Aquin. Nous sommes renseignés sur ces données par le *Necrologium de Santa Maria Novella*<sup>3</sup>. A la mort de Thomas, Remigio a d'ailleurs composé un poème qui débute ainsi :

Per contra dictus  
Thomas bisso sine fictus  
virgineo flore  
candens fideique nitore<sup>4</sup>.

La question du thomisme de Remigio est un sujet à lui tout seul. La thèse de doctorat d'Anto Gavrić, *Une métaphysique à l'école de Thomas d'Aquin*<sup>5</sup>, donne une bonne vue d'ensemble sur ce point<sup>6</sup>. L'auteur conclut à ce propos que Remigio « suit fidèlement l'enseignement de son maître Thomas d'Aquin »<sup>7</sup>, bien que les modalités de son utilisation soient variées. Pour déterminer avec plus de précision ce qu'il entend lorsqu'il dit « secundum magistrum meum quem sequor »<sup>8</sup>, on peut mentionner au moins quatre thèmes significatifs à propos desquels il est fidèle à la doctrine thomasiennne : l'antériorité de la connaissance de l'universel par rapport au singulier, la distinction réelle entre *esse* et *essentia*, l'unicité de l'être dans le Christ et l'unicité de la forme substantielle en l'homme<sup>9</sup>. On peut en déduire que Remigio est incontestablement un représentant majeur de la première école thomiste italienne<sup>10</sup>.

En ce qui concerne Dante, les choses sont moins évidentes, mais tout de même assez claires : les interprètes de Dante se réfèrent, bien entendu, au célèbre passage de *Conv* II.xii.7 :

E da questo imaginare cominciai ad andare là dov'ella si dimostrava veracemente, cioè nelle scuole delli religiosi e alle disputazioni delli filosofanti; sì che in picciolo tempo,

<sup>2</sup> Grabmann, *Remigii Florentini*.

<sup>3</sup> Voir Orlandi, *Necrologio*.

<sup>4</sup> A propos de ce poème, voir Panella, *Note di biografia domenicana*, pp. 264-265.

<sup>5</sup> Gavrić, *Une métaphysique*.

<sup>6</sup> L'édition du traité *De modis rerum* sera citée d'après la première partie de la thèse de doctorat pas encore publiée : Girolami, *De modis rerum*, in Gavrić, *Le "De modis rerum"*.

<sup>7</sup> Gavrić, *Une métaphysique*, p. 150.

<sup>8</sup> *Ibidem*, pp. 96-97.

<sup>9</sup> Pour une très complète vue d'ensemble des emprunts doctrinaux, voir *ibidem*, pp. 99-150.

<sup>10</sup> Gavrić, *Une métaphysique*, p. 150, cite un passage fort instructif concernant la relation de Remigio avec ses sources : « Nos cursim quodammodo scripsimus, semper auctoritates inductas in originali religimus, sed aliquas ita posuimus sicut ab aliis invenimus allegatas. » A propos de la première école thomiste en Italie, voir l'article de Gavrić, *Die Dominikaner*.



forse di trenta mesi, cominciai tanto a sentire della sua dolcezza, che lo suo amore cacciava e distruggeva ogni altro pensiero<sup>11</sup>.

Comme le dit Sonia Gentili, dans son article sur Remigio dans le *Dizionario biografico degli italiani*, qui est un chef-d'œuvre du genre : « In veste di lettore il Girolami potrebbe aver avuto tra i suoi uditori Dante »<sup>12</sup>. Si le « potrebbe » est ici essentiel, nous ne nous arrêterons pas plus longtemps sur ce possible rapport à Dante, en rappelant toutefois que ce fut une des raisons pour lesquelles on s'est intéressé à Remigio. L'unique œuvre de Remigio à laquelle nous nous intéresserons ici date très probablement de l'époque où Remigio fut à Paris pour commenter les *Sentences*, à savoir entre 1297 et 1299, et elle est donc postérieure aux événements auxquels se réfère Dante dans le *Convivio*, lorsqu'il reconstruit sa biographie.

## 2. Qu'est-ce que la métaphysique ?

Pour notre part, nous voudrions présenter une œuvre encore inédite du dominicain : le titre de cette notule parle d'un traité *métaphysique*. Il convient de préciser la signification de cet adjectif qui, à juste titre, fait peur, au plus tard depuis Nietzsche et Heidegger. Si nous envisageons ce terme de métaphysique dans une perspective historique, plus précisément dans la perspective du treizième siècle, il désigne la discipline dont traite Aristote dans le traité qui porte ce titre<sup>13</sup>. Or, cela est bien connu, tout le problème réside dans le fait, plutôt surprenant, qu'Aristote n'a pas précisé ce qu'il fallait entendre par métaphysique (*meta ta physika*) ; plus exactement, le terme lui-même est absent du traité dont il est le titre. Sans entrer dans le problème de l'histoire, plus exactement, de la genèse historique de ce terme, nous voudrions seulement esquisser le problème qui se pose à ce propos à la fin du treizième siècle, au moment où Remigio rédige son traité : Aristote parle de « philosophie première » et on peut affirmer qu'il y a, dans les quatorze livres de la *Métaphysique*, trois modèles ou paradigmes pour une telle philosophie première<sup>14</sup> : le modèle *théologique*, science de Dieu au sens du génitif objectif et subjectif ; le modèle *ontologique* qui est identique à la science de l'être en tant qu'être, et le modèle *axiologique* selon lequel la philosophie première serait la science des premiers principes de la connaissance. Il est intéressant de noter que Thomas

<sup>11</sup> Alighieri, *Conv.* II.xii.7, p. 302. Voir également le commentaire de Ricklin, *Das Gastmahl*, pp. 228-233.

<sup>12</sup> Gentili, *Remigio de' Girolami*.

<sup>13</sup> Pour la traduction et la réception des œuvres aristotéliennes au treizième siècle, voir Krieger, *"Metaphysik"*, pp. 3-20. Voir également la présentation systématique et historique de Schulthess, *Metaphysik*. On consultera également l'article de Kobusch et Oeing-Hanhoff, *Metaphysik*, pp. 1207-1238.

<sup>14</sup> Voir à ce propos Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik ?* Et plus récemment Boulnois, *Métaphysiques et Duns Scot*.

d'Aquin, à la suite d'Avicenne, opte clairement pour le modèle ontologique en affirmant que l'objet propre de la métaphysique est l'être et que Dieu entre dans la métaphysique parce qu'il est la cause de l'être, objet propre de la métaphysique<sup>15</sup>.

Remigio, auteur tant d'une question sur le « sujet de la théologie »<sup>16</sup> que d'une division de la philosophie<sup>17</sup>, nous permet d'examiner quelle conception de la métaphysique il défend et où il se situe dans le débat très vif, au treizième siècle, à propos de l'objet/sujet de la métaphysique comme discipline. Avant de nous approcher des textes respectifs de Remigio à ce sujet, il est instructif de voir comment Dante, dans le fameux passage du *Convivio* où il présente sa *divisio scientie*, définit la métaphysique : au chapitre XIV du second traité, Dante dit que le ciel étoilé peut être comparé à la Physique et à la Métaphysique. C'est ainsi la galaxie qu'il convient de comparer à la métaphysique. Or, il est important de noter comment Dante décrit ici la métaphysique :

Onde, con ciò sia cosa che la Galassia sia uno effetto di quelle stelle le quali non potemo vedere, se non per lo effetto loro intendiamo quelle cose, e la Metafisica tratti delle prime sustanze, le quali noi non potemo simigliantemente intendere se non per li loro effetti, manifesto è che lo Cielo stellato ha grande similitudine colla Metafisica<sup>18</sup>.

Puisque, dans le paragraphe suivant, Dante dit que la métaphysique traite des choses sans matière (« che sono senza materia »<sup>19</sup>) alors que, dans ce passage-ci, il affirme que les choses incorruptibles sont l'objet de cette science, nous pouvons sans hésiter conclure qu'ici Dante opte pour une version averroïste de la conception de la métaphysique, puisque, en effet, Averroès contre Avicenne prétend que la métaphysique traite des substances séparées et de Dieu<sup>20</sup>.

Selon la doctrine thomasiennne, Dieu n'est pas, comme déjà rappelé, le *subjectum* de la métaphysique ; en revanche, il est le sujet de la *sacra doctrina*, à savoir la théologie chrétienne<sup>21</sup>. Non seulement Dieu est le sujet de la théologie chrétienne, mais, comme l'exprime Thomas : « Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei »<sup>22</sup>. Rémi, dans le premier de ses deux textes, à savoir sa question sur le sujet de la théologie qui date de son second séjour parisien, plus précisément de 1298, confirme avec toute la

<sup>15</sup> Le texte fondamental à ce propos est le prologue de son commentaire de la *Métaphysique* : Thomas de Aquino, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, pp. 1-2.

<sup>16</sup> Édité par Panella, *Il "De subiecto theologie"*. Les nombreux travaux remarquables du P. Panella sont accessibles sur le site : <<http://www.e-theca.net/emiliopanella/remigio/index.htm>>, notamment l'ouvrage indispensable : *Per lo studio di fra Remigio*.

<sup>17</sup> Panella, *Introduzione*.

<sup>18</sup> Alighieri, *Conv.* II.xiv.8, p. 330.

<sup>19</sup> Alighieri, *Conv.* II.xiv.9, p. 330.

<sup>20</sup> Voir Kobusch, *Metaphysik*, pp. 1211-1212.

<sup>21</sup> Voir Thomas de Aquino, *Summa theologiae* I, q. 1, art. 7.

<sup>22</sup> Thomas de Aquino, *Summa theologiae* I, q. 1, art. 7.

clarté souhaitable cette doctrine thomiste, citant littéralement l'article de la *Somme*. Et il distingue ainsi la métaphysique de la *doctrina sacra* :

Sed dicit forte aliquis quod ista ratio probabilis est non tamen cogit, quia nomina non sunt semper consona rebus ; nec scientie semper nominantur a subiectis, quia etiam methaphisica theologia vocatur a philosophis, et tamen in ipsa non est subiectum Deus, sed ens in quantum ens<sup>23</sup>.

Ce passage est remarquable pour trois raisons : d'abord parce qu'il confirme la conception thomiste de la métaphysique ; elle est science de l'étant en tant que tel. Ensuite, Remigio rappelle que la métaphysique est néanmoins appelée théologie, mais dans le sens que Thomas lui-même admet : parce que Dieu est la cause de l'être, et c'est en ce sens que la métaphysique traite de Dieu. Enfin, l'observation de la relation difficile entre les noms et les choses (« nomina non semper sunt consona rebus ») doit retenir notre attention.

Dans son deuxième traité consacré à la division de la philosophie que Remigio, selon Emilio Panella – le meilleur connaisseur de l'œuvre et de la vie de Remigio –, a rédigé avant 1295, donc avant son second séjour parisien<sup>24</sup>, et qui ne doit pas nous intéresser en raison de son originalité, mais parce qu'il rend compte de la manière dont son auteur comprend la métaphysique, Remigio considère comme fondamentale et première la division de la science qui distingue la *scientia divina* de la *scientia humana* : « Dicendum est igitur quod scientia, prima sui divisione, dividitur in scientiam divinam et in scientiam humanam »<sup>25</sup>.

Il s'agit ici d'une perspective qui est celle de Robert Kilwardby dans son traité *De ortu scientiarum*<sup>26</sup> – on rencontre des traces de ce texte fort important, datant du milieu du treizième siècle, plus d'une fois dans l'opuscule de Remigio. Quant à la science divine, précise l'auteur, il convient de distinguer celle que Dieu lui-même possède (« que est in Deo ») et celle qui provient de Dieu (« est immediate a Deo »)<sup>27</sup>. Il faut entendre par là un des sept dons de l'Esprit Saint. Plus intéressante pour notre propos est la science qui correspond aux exigences des *Seconds Analytiques* d'Aristote, respectant donc le critère de la scientificité, dont les principes sont les articles de foi. Il s'agit de la *sacra doctrina*, la théologie comme Thomas la conçoit.

<sup>23</sup> Girolami, *De subiecto theologie*, p. 42.

<sup>24</sup> Panella, *Un'introduzione*, p. 61.

<sup>25</sup> Girolami, *Divisio scientie*, 2, in Panella, *Un'introduzione*, p. 83.

<sup>26</sup> Robert Kilwardby, *De ortu*, c. III, pp. 10-11. A propos de l'importance de ce traité, voir Schulthess, *Die Wissenschaftseinteilungen*.

<sup>27</sup> Girolami, *Divisio scientie*, 2, p. 83 : « Circa primam scientiam, idest divinam, considerandum est quod dupliciter accipi potest. Uno modo dicitur scientia divina scientia que est in Deo, que quidem est idem ipse Deus, de qua congrue potest accipi illud Ps [138, 6] : "Mirabilis facta est scientia tua ex me, confortata est et non potero ad eam" (...) Secundo modo dicitur scientia divina illa que est immediate a Deo. Dixi autem "immediate", quia, mediate accipiendo, etiam omnis scientia humana est a Deo, iuxta illud *I Rg* [2, 3] : "Deus scientiarum Dominus est" ».

Pour ce qui est de la science humaine, Remigio la divise de nouveau comme son confrère Kilwardby, en philosophie et art magique :

Scientia autem humana duplex est, quia aliam invenit homo proprie rationis investigatione, aliam vero invenit homo malignorum spirituum sive demonum subgestionem. Prima siquidem comuniter philosophia vocatur<sup>28</sup>.

Malgré le rappel du fameux avertissement paulinien en *Col 2, 8*<sup>29</sup>, Remigio précise : « Philosophia de se non est inanis et fallax neque est interdicienda hominibus cum ipsa multas contineat veritates »<sup>30</sup>, car il ne faut pas confondre ce qui est au-delà (*supra*) et ce qui est contre la raison.

### 3. *Le traité "De modis rerum"*

Si nous nous tournons à présent vers le *De modis rerum*, il convient d'abord de noter que ce traité nous est conservé dans deux manuscrits florentins provenant de la bibliothèque de Santa Maria Novella : il s'agit des manuscrits Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. E 7.938 et C 4.940. Le premier ne transmet que le traité dont nous parlons et contient de nombreuses corrections de deux mains, dont celle de Remigio. Anto Gavrić a bien présenté ces interventions dans sa thèse de doctorat<sup>31</sup>. Quant au deuxième manuscrit, il est composé de dix-huit œuvres du dominicain<sup>32</sup>.

Le prologue de l'œuvre nous donne une première idée de ce que ce texte entend traiter. Puisque, dans les choses, il existe une variété de modes, Remigio veut examiner cette variété :

Quoniam diuersitas modorum in rebus nonnumquam magnam difficultatem in locutionibus facit, visum est mihi secundum modulum ingenioli mei, profunditatem difficultatibus euitatis et ut in pluribus supponendo dicta communia et per prudentiores approbata, aliquid de predicta diuersitate disserere per quod ueritas possit utilius apparere<sup>33</sup>.

Notons que l'auteur, dès le point de départ, veut se tenir aux « dicta communia et per prudentiores approbata », comme cela se disait dans la toute

<sup>28</sup> Girolami, *Divisio scientie*, 3, p. 85 ; voir Robert Kilwardby, *De ortu*, c. III, pp. 10-11.

<sup>29</sup> *Biblia sacra*, p. 1822a : « videtur ne quis vos decipiat per philosophiam et inanem fallaciam secundum traditionem hominum secundum elementa mundi et non secundum Christum ».

<sup>30</sup> Girolami, *Divisio scientie*, 3, p. 85.

<sup>31</sup> Gavrić, *Une métaphysique*, pp. 24-47.

<sup>32</sup> À savoir, dans l'ordre, f. 1r : *Divisio scientie*, 7r : *De uno esse in Christo*, f. 11v : *De mixtione elementorum in mixto*, f. 17v : *De modis rerum*, f. 71r : *Quodlibet I*, f. 81v : *Quodlibet II*, f. 91r : *De subiecto theologie*, f. 97r : *De bono comuni*, f. 106v : *De bono pacis*, f. 109r : *De peccato usure*, f. 124v : *De contrarietate peccati*, f. 130v : *Utrum sit licitum vendere mercationes ad terminum temporis*, f. 131v : *De mutabilitate et immutabilitate*, f. 135v : *Speculum*, f. 154v : *Contra falsos ecclesie professores*, f. 197v : *De misericordia*, f. 206r : *De iustitia*, f. 207r : *De via paradisi*. Pour une description détaillée du manuscrit voir Panella, *Remigio de' Girolami*.

<sup>33</sup> Girolami, *De modis rerum*, Prologus, p. 25.

première école thomiste, en France et en Allemagne, qui a forgé le syntagme *doctor communis*. Cette enquête comportera quatre parties :

Erit autem modus quadripartitus, quia primo dicemus de his que communiter uocantur transcendentia. Secundo dicemus de ipsis rebus predicamentalibus que distincte pertinent ad singula predicamenta. Tertio dicemus de hiis, que communiter reperiuntur in omnibus et singulis predicamentis. Quarto et ultimo dicemus de Deo, qui penitus est extra omne genus predicabile<sup>34</sup>.

Nous observons que ce plan s'appuie d'abord sur la distinction entre catégories et transcendants : toute la première partie, qui comporte cinquante-huit chapitres, traite en effet principalement de l'étant, de l'un, du bien et de la chose (*res*). Dans les dix-huit chapitres suivants, la seconde partie aborde évidemment la distinction entre substance et accident, mais traite aussi assez longuement des accidents de la quantité et de la qualité. Comme le résumé du plan le précise, la troisième partie aborde ce qui est commun à toutes les catégories, de telle sorte que, dans les neuf chapitres suivants, il n'est pas seulement question d'acte et de puissance, mais aussi du nécessaire, du possible et de la fin. Dans la dernière partie qui se compose de vingt-quatre chapitres, l'auteur aborde les huit points qui, selon lui, préoccupent surtout les docteurs catholiques concernant celui qui est en dehors et au-delà des catégories : *essentia*, *persona*, *relatio*, *proprietas*, *notio*, *actio*, *attributum* et *ydea*. Dans cette partie, comme dans la première, les chapitres qui exposent un certain aspect de la doctrine sont entourés d'objections et de réponses aux objections à plusieurs niveaux.

#### 4. *Que faut-il entendre par "modus" ?*

Ce premier survol superficiel du contenu du traité nous autorise à parler d'un traité de métaphysique qui englobe à la fois la dimension ontologique de cette discipline – en parlant des transcendants, à savoir des déterminations convertibles avec l'étant, et des catégories – et l'aspect théologique, auquel toute la dernière partie est consacrée. Il est, à notre avis, incontestable que l'intention de présenter un tel ouvrage synthétique n'expliquant pas seulement un aspect de l'ontologie, comme par exemple les traités sur la distinction de l'être et de l'essence, mais visant à englober également l'ensemble des problèmes de la métaphysique, possède une certaine spécificité et une importance historique indéniable. Gavrić voulait découvrir une originalité dans cet effort en mettant l'accent sur la place des transcendants dans l'organisation du savoir métaphysique. Selon lui, il faudrait considérer ce traité comme « le premier traité systématique sur les transcendants ou au moins [le]

<sup>34</sup> Girolami, *De modis rerum*, Prologus, p. 26.

plac[er] parmi les premiers »<sup>35</sup>. S'il est incontestable que les transcendants occupent une place importante dans l'approche de la métaphysique chez cet auteur, il me semble toutefois qu'il serait exagéré de vouloir y découvrir déjà les prémisses du tournant de la métaphysique que l'on doit situer chez Duns Scot et qui interprète la métaphysique comme une science des transcendants, tournant qui, à son tour, prépare le tournant transcendantal unifiant la question de l'être avec celle de la connaissance de l'être<sup>36</sup>. L'approche des transcendants chez Remigio est trop strictement ontologique et il ne problématisait pas suffisamment la relation entre l'intellect et l'être pour pouvoir être considéré comme une étape majeure de cette « progression vers la Modernité ». Pour découvrir la spécificité et peut-être l'originalité de cet indéniable effort métaphysique, il faut à mon sens orienter la recherche dans une autre direction. La première question qui, dans une telle démarche, doit être clarifiée est celle du titre même de l'ouvrage : pourquoi et de quelle manière cet auteur aborde-t-il la démarche métaphysique sous l'angle du *modus* ?

Déjà dans le prologue, l'auteur nous donne une indication très instructive :

Sicut enim omnis res habet speciem suam et ordinem suum, ita et habet modum suum qui sibi debetur secundum conditionem sue speciei et sue nature. Vnde et beatus Augustinus dicit in libro *De natura boni* : « Haec tria modus, species et ordo, tanquam generalia bona sunt in rebus a Deo factis. » Et in libro quarto *Super Genesim ad litteram* : « Deus omnia in mensura, numero et pondere disposuit, id est in seipso, qui est mensura omni rei modum prefigens, et numerus omni rei speciem prebens, et pondus omnem rem ad quietem ac stabilitatem trahens, id est terminans, et formans et ordinans omnia »<sup>37</sup>.

Dans un passage parallèle, il invoque également Augustin pour expliquer le terme qui apparaît dans le titre même de l'ouvrage<sup>38</sup>. Ces indices confirment que Remigio emprunte à Augustin ce terme et si nous examinons les passages auxquels il se réfère ou pourrait se référer pour cet emprunt, nous pouvons constater qu'Augustin se sert de cette expression pour commenter *Sap 11*, 21<sup>39</sup> : « omnia in mensura, numero et pondere disposuisti ». Augustin, qui explique maintes fois ce passage biblique, l'invoque pour dire la bonté de la création et de la créature et il distingue plusieurs dimensions concernant à la fois la qualité propre des créatures et leur capacité relationnelle. Le texte du traité *De natura boni* nous révèle parfaitement cet aspect : « haec ergo tria, modus, species, ordo, tanquam generalia bona sunt in rebus a Deo factis, sive in spiritu, sive in corpore »<sup>40</sup>. Augustin veut dire que cette triade

<sup>35</sup> Gavrić, *Une métaphysique*, p. 312.

<sup>36</sup> Voir à ce propos Honnefelder, *Der zweite Anfang der Metaphysik* ; Honnefelder, *Metaphysik als "scientia transcendens"* et Honnefelder, *"Ens in quantum ens"*.

<sup>37</sup> Girolami, *De modis rerum*, Prologus, p. 25.

<sup>38</sup> Voir le texte cité à la note 40, mais aussi Gavrić, *Une métaphysique*, pp. 249-260.

<sup>39</sup> Sur l'interprétation augustinienne de cette parole biblique voir Beierwaltes, *Augustins Interpretation*.

<sup>40</sup> Augustinus, *De natura boni* I, c. 3, pp. 88-90 : « Nos enim catholici christiani Deum colimus a quo omnia bona sunt seu magna seu parva ; a quo est omnis *modus*, sive magnus sive parvus ;

biblique désigne une qualité à la fois ontologique et axiologique de toute la réalité créée (« *omnis natura bona est* », dit Augustin). Remigio conçoit le terme *modus* exactement en ce sens<sup>41</sup>. Comme chez Augustin, le concept désigne une dimension universelle de toute la réalité créée, nous pourrions même parler d'une dimension transcendantale, si nous entendons ce terme dans son sens scolastique qui désigne ce qui, dépassant la division des catégories, peut être considéré comme une détermination de l'être comme tel. Nous devons cependant immédiatement préciser que cela ne concerne que l'universalité de l'être fini. Les expressions augustinienne qui disent que Dieu est « *mensura sine mensura, numerus sine numero et pondus sine pondere* »<sup>42</sup> expriment parfaitement cet aspect.

Si nous examinons comment Remigio définit le *modus*, nous pouvons dire que le *modus* délimite et qualifie l'étant fini, mais désigne aussi l'unité de cet étant :

Si ergo uolumus sequi predictam inuestigationem de modo, possumus ipsum sic describere : Modus est limes seu terminus non terminatus, qualificans seu disponens formaliter et inseparabiliter rem creatam, ita quo terminus sit ibi quasi loco generis<sup>43</sup>.

Dans le chapitre 47, après avoir précisé que la signification du terme *modus* vise une certaine détermination (« *quandam limitationem* ») et se réfère ainsi à la mesure, Remigio décrit la portée de la triade augustinienne, empruntée au livre de la Sagesse en pointant l'être, l'unité et la finalité de toute réalité créée. Le texte suivant explique ainsi *modus*, *numerus* et *pondus* :

Omnis enim creatura, que per se in aliquo genere reponitur, participat quamdam entitatem uel quoddam esse limitatum, per quo quasi disponitur et qualificatur et dicitur ens, et sic in ipsa est mensura et qualitas secundum Boetium in libro *De ebdomadi-*

a quo omnis *species*, sive magna sive parva ; a quo omnis *ordo*, sive magnus sive parvus. Omnia enim quanto magis moderata, speciosa, ordinata sunt, tanto magis utique bona sunt; quanto autem minus moderata, minus speciosa, minus ordinata sunt, minus bona sunt. *Haec itaque tria : modus, species et ordo*, ut de innumerabilibus taceam, quae ad ista tria pertinere monstrantur, haec ergo tria : modus, species, ordo, tamquam generalia bona sunt in rebus a Deo factis, sive in spiritu sive in corpore. Deus itaque supra omnem creaturae modum est, supra omnem speciem, supra omnem ordinem ; nec spatiis locorum supra est, sed ineffabili et singulari potentia ; a quo omnis modus, omnis species, omnis ordo. Haec tria ubi magna sunt, magna bona sunt; ubi parva sunt, parva bona sunt; ubi nulla sunt, nullum bonum est. Et rursus haec tria ubi magna sunt, magnae naturae sunt; ubi parva sunt, parvae naturae sunt; ubi nulla sunt, nulla natura est. Omnis ergo natura bona est ».

<sup>41</sup> Girolami, *De modis rerum* I, c. 46, 23, p. 166 : « Denique, uicesimo tertio quantum ad presens modus accipitur prout est prima pars uestigii Trinitatis quod reperitur in omni creatura, sicut patet per Augustinum in libro *De natura boni*, et in libro IV *Super Genesim* et in questionibus *Ad Orosium*, questio 39, qui scilicet refert modum ad mensuram, speciem ad numerum, et ordinem ad pondus, in quibus tribus Deus omnia disposuit, ut habetur *Sap* 11 ». Voir aussi *De modis rerum* I, c. 47, 1, p. 167 : « Cum autem modus isto ultimo modo acceptus inueniatur in omni re creata secundum Augustinum, inuestigandum est expressius de natura istius modi pensato communi significato quod de uocabulo 'modi' concipimus et diligenter recensitis hiis que inueniuntur in rebus ».

<sup>42</sup> Augustinus, *De genesi ad litteram*, IV, III, 8, p. 290.

<sup>43</sup> Girolami, *De modis rerum* I, c. 48, 1, p. 176.

*bus, et sic in ipsa est numerus et quantitas ; et iterum non est producta casu, sed est producta ratione ordinante ipsam in alquam finem, et sic in ipsa est pondus et ratio*<sup>44</sup>.

Nous pouvons donc conclure, en ce qui concerne la conception rémigienne du *modus*, trois choses :

1° Le vocabulaire et la doctrine proviennent directement d'Augustin auquel il se réfère d'ailleurs explicitement. On peut ainsi parler d'une inspiration augustinienne.

2° *Modus* désigne la détermination et la disposition de l'étant fini en tant que tel comme être créé en lui-même et en relation avec d'autres. En affirmant que « toute chose est modifiée par son mode naturel » (« omnis res est modificata »<sup>45</sup>), l'auteur fait comprendre qu'il s'agit d'une dimension qui concerne tout étant fini, transcendant les genres, les espèces et les catégories.

3° Si nous tenons compte de ce qui précède, il devient possible de comprendre le titre et la visée du traité. Vu l'universalité de l'extension du terme, désignant le fait, pour l'être créé comme tel, d'être déterminé ou qualifié, ce traité devrait étudier les multiples déterminations générales des choses. C'est ce que notre auteur entreprend en étudiant d'abord les transcendants comme propriétés convertibles de tout étant et en examinant ensuite les catégories. Il est patent qu'il s'agit d'abord de clarifier les multiples significations du terme<sup>46</sup>.

##### 5. "*Magna difficultas in locutionibus*"

Ce n'est pas le moindre attrait de ce traité de loger – si cette comparaison est permise – une approche métaphysique de facture principalement thomiste sous un toit augustinien, et de réaliser ainsi une synthèse entre deux traditions dont l'unification ne va pas de soi et n'est pas banale. Nous voudrions à présent attirer l'attention sur une autre inspiration principale de cette œuvre. Comme mentionné plus haut, Rémi, dès le début de son traité, fait référence à la grande difficulté de l'expression langagière : « magna difficultas in locutionibus »<sup>47</sup>. Or, nous pensons que ce problème du langage est le motif principal de l'écriture de ce texte et qu'il nous en livre, pour ainsi dire, la clef de compréhension. Il faut ici se souvenir que le triangle sémantique qu'Aristote expose au début du *Peri Hermeneias* est un des piliers de la pensée occidentale. Selon ce texte fondamental, dans sa version latine, les *voces*,

<sup>44</sup> Girolami, *De modis rerum* I, c. 47, 1, p. 167.

<sup>45</sup> Girolami, *De modis rerum* I, c. 48, 4, p. 178.

<sup>46</sup> Girolami, *De modis rerum* I, c. 46, 1, p. 161 : « Quarto res diuiditur contra modum. Vbi primo advertendum est quod modus non unimode, sed multipliciter et diuersimode accipitur. Et quidem Huguccio tangit sex eius acceptiones ; dicit enim quod modus "dicitur terminus, finis, mensura uel conditio uel maneries uel temperamentum" ».

<sup>47</sup> Girolami, *De modis rerum*, Prologus, p. 25.



les mots, sont les signes des concepts (*intellectus*) qui, à leur tour, sont les *similitudines rerum*<sup>48</sup>. Ce qui compte ici, c'est cette idée de la correspondance qui existe entre les choses, les concepts et le langage. C'est sur cette correspondance fiable – qui, dans le cas de la connaissance, est fondée sur la similitude et, dans le cas du langage, sur l'institution humaine – que repose, entre autres, la possibilité d'un certain réalisme de la connaissance. Il est, à notre avis, extrêmement intéressant pour l'histoire intellectuelle que le problème de cette correspondance se soit posé de manière particulièrement aiguë dans le contexte théologique (plus précisément de la théologie chrétienne) : comment en effet maîtriser l'unité de Dieu et la multiplicité (manifeste) des noms divins ? Remigio, comme d'autres auteurs, s'interroge sur la pertinence du modèle aristotélicien dans la partie dédiée à Dieu. Il consacre un chapitre déterminant à la question de savoir s'il est nécessaire qu'à des concepts différents correspondent des choses différentes. Remigio pose très clairement la question – l'arrière-fond étant le problème des noms divins – du rapport entre les différences conceptuelles et la réalité. La thèse qu'il entend démontrer est la suivante : « Et arguitur quod non oportet quod diuersis rationibus semper respondeant diuerse res secundum dictum modum »<sup>49</sup>.

Il n'est pas possible d'analyser dans cette contribution les douze arguments fascinants que l'auteur propose ; nous nous contenterons de discuter quatre d'entre eux, afin de nous faire une idée de l'ampleur et de l'intérêt du problème.

Le premier argument que nous voudrions évoquer est fondé sur ce que l'on peut appeler le théorème de la réception qui, dans ce passage<sup>50</sup>, est placé sous l'autorité de Boèce, du *Liber de causis* et de Proclus : ce théorème dit que tout ce qui est reçu est reçu selon le mode d'être de ce qui reçoit. Appliqué à

<sup>48</sup> Arist. Lat. II 1-2, *De int.* 16a, p. 5, 4-9 : « Sunt ergo ea quae sunt in voce earum quae sunt in anima passionum notae et ea quae scribuntur eorum quae sunt in voce. Et quemadmodum nec litterae omnibus eadem, sic nec voces ; quorum autem hae primorum notae, eadem omnibus passionibus animae sunt, et quorum hae similitudines, res etiam eadem ».

<sup>49</sup> Voir Girolami, *De modis rerum* IV, c. 11,1, p. 262 : « Sed ad maiorem dictorum euidenciam primo uideamus ut aliqua possint differre in aliqua ratione siue conceptu, absque hoc quod inueniantur differre re in aliquo alio uel aliis, accipiendo rem prout dicit quid ratum in natura. Et arguitur quod non oportet quid diuersis rationibus semper respondeant diuerse res secundum dictum modum ».

<sup>50</sup> Girolami, *De modis rerum* IV, c. 11,3, pp. 262-263 : « Secundo sic. Cognitum est in cognoscente per modum cognoscentis, et non per modum rei cognite, quia sicut dicit Boetius in libro V *De consolatione* : "Omne enim quod cognoscitur, non secundum sui uim, sed secundum cognoscentium, potius comprehenditur facultatem". Et Commentator super 23<sup>am</sup> propositionem libri *De causis* dicit : "Secundum modum, quo cognosci res causam primam creantem secundum quantitatem, illam recipit ex ea". Et Proclus dicit in libro *De decem questionibus circa prouidentiam*, questione prima : "Si centrum haberet cognitionem circuli, centram utique haberet cognitionem". Cum ergo sit in cognoscente per conceptum, qui habetur de re apud cognoscentem, non oportet quod unitas uel pluralitas conceptus sit secundum unitatem uel pluralitatem rerum cognitarum, quia sicut intellectus cognoscit rem materiale immaterialiter, ita potest cognoscere rem unam diuise et multis conceptibus representare. Vnde Proclus ibidem subdit : "Et neque indiuisa est cognitio cognitio neque confusa sunt cognita propter unam unionem cognitionis" ».

la connaissance, cela signifie : le connu est dans le connaissant selon le mode du connaissant. Grâce à ce théorème, on peut admettre qu'à une pluralité de concepts ne correspond pas forcément une pluralité de choses. Une seule chose peut être représentée par plusieurs concepts ou encore plusieurs choses par un seul concept, comme le concept d'homme le montre.

Le second argument formule la même possibilité : rien n'interdit qu'un concept puisse représenter plusieurs choses, et le contraire n'est pas plus invraisemblable<sup>51</sup>. Le troisième exemple que nous voudrions présenter se réfère explicitement au texte aristotélicien du triangle sémantique et rappelle que concernant le rapport du concept au mot et celui du concept à la chose, plusieurs possibilités sont envisageables : un concept et plusieurs mots ou l'inverse, un mot et plusieurs concepts ; pour la même raison, un concept pourrait représenter plusieurs choses, et de manière analogue, plusieurs concepts une chose<sup>52</sup>. Alors que dans l'argument 10 du chapitre 11, Remigio traite du cas de l'imagination qui peut inventer quelque chose qui n'existe pas et a fortiori de l'intellect qui peut former un concept auquel aucune chose extra-mentale ne correspond<sup>53</sup>, le onzième argument du chapitre 11 se rapporte à la tautologie. Si je formule que « Dieu est Dieu », je dois former deux concepts partiels, alors que dans la réalité dont il est question, il y a unité<sup>54</sup>.

## 6. *Le projet du traité*

Cette présentation peut-être un peu fastidieuse nous fait néanmoins voir que Remigio problématise les relations entre le langage, la pensée et le réel en

<sup>51</sup> Girolami, *De modis rerum* IV, c. 11, 4, p. 263 : « Tertio sic. Sicut se habet unum representans ad multa representata, ita e converso videntur se habere multa representantia ad unum representatum. Sed nichil prohibet per unum conceptum representari multas res, puta multos homines per unum conceptum hominis, immo et omnem creaturam et singulam per unum conceptum Dei. Ergo nichil prohibet, ut videretur, unam rem per multos conceptus representari ».

<sup>52</sup> Girolami, *De modis rerum* IV, c. 11, 11, p. 264 : « Octavo sic. Secundum Philosophum in libro I *Peryermeneas*, sicut se habet uox ad conceptum in significando et representando, ita se habet conceptus ad rem. Sed una uox potest significare et representare multos conceptus, et per consequens multas res, sicut patet in nominibus equiuocis. Et similiter multe uoces possunt significare et representare unum conceptum, et per consequens unam rem, sicut patet in sinonimis. Ergo pari ratione unus conceptus poterit representare plures res, et similiter plures conceptus unam rem ».

<sup>53</sup> Girolami, *De modis rerum* IV, c. 11, 13, p. 265 : « Decimo sic. Intellectus est nobilior et excellentior potentia quam fantasia. Sed fantasia potest aliquod fantasma formare cui nichil correspondet in re extra fantasiam, puta quando ymaginatur montes aureos. Ergo multo fortius poterit intellectus formare conceptum cui nichil respondet extra intellectum ».

<sup>54</sup> Girolami, *De modis rerum* IV, 11, 14, p. 265 : « Vndecimo sic : De aliquo quantumcumque sit simplex, potest intellectus formare conceptum et uere quod sit idem sibi ipsi. "Nulla enim est uerior propositio illa in qua idem de se predicatur", ut dicit Boetius. Vnde hoc est uerissima : Deus est idem sibi ipsi. Sed hoc, ut uidetur, non format uno conceptu simplici, tum quia omnis habitudo est inter duo ad minus, tum quia esset ibi nugatio in tali comparatione, tum quia idem esset terminus et propositio. Ergo sunt ibi duo conceptus partiales, licet postea situ unus conceptus compositus. Sed ex parte rei est omnimoda unitas ; ergo et cetera ».

attirant l'attention sur des cas où ces relations sont complexes. À notre avis, cela est de la plus haute importance ; on peut formuler l'hypothèse que cette conscience des problèmes langagiers nous livre le motif et la raison d'être de notre traité métaphysique. En effet, si nous analysons, à présent, le traité devant cet arrière-fond, nous comprenons beaucoup mieux l'entreprise de Remigio : nous pouvons constater que l'effort principal de l'auteur est de clarifier la signification multiple des termes dont le langage métaphysique se sert : il analyse, *exempli gratia*, au chapitre 19 de la première partie pas moins de dix-neuf significations du terme *res* (chose)<sup>55</sup> ; un peu plus loin, dans le chapitre 21 sont expliquées vingt-six significations du terme *ratio*<sup>56</sup> ; il insiste, au chapitre 23, sur les neuf significations de la notion d'*intentio*<sup>57</sup>. Il prend beaucoup de soin à bien préciser les notions d'univocité, d'équivocité et d'analogie en une dizaine de chapitres<sup>58</sup>.

Nous croyons donc pouvoir prétendre que Remigio a rédigé ce traité, qui sans doute a été conçu comme une introduction à la métaphysique dans les *studia* de l'Ordre des frères prêcheurs, parce qu'il était conscient d'un problème du langage métaphysique, qui rendait impossible l'entrée en métaphysique sans le traitement explicite et aussi exhaustif que possible de la question de la signification exacte et précise des termes. Comme on le sait, le texte fondateur de l'ontologie, à savoir le livre IV de la *Métaphysique*, s'ouvre par la constatation de la multivocité du terme *on, ens*, étant, avec comme tâche d'en préciser la signification. On peut aussi se souvenir que le traité *De ente et essentia* de Thomas doit être lu comme une clarification des termes *ens* et *essentia*. Le traité de Remigio semble ainsi s'inscrire dans cette tradition qui se consacre à clarifier le vocabulaire et à préciser la signification des termes<sup>59</sup>. Toutefois, il nous semble que la conscience du problème des rapports entre les trois termes du triangle sémantique est très aiguë chez Remigio qui, dans son ouvrage, unifie d'une certaine manière la problématique surgie au sein du discours sur Dieu et le thème de la multivocité des notions ontologiques.

Remigio paraît, en outre, insister sur le caractère problématique du statut et de la nature du langage métaphysique dans certains passages de son traité où il interroge la conception de ce qui est réel. Il est vrai que Remigio bien souvent n'hésite pas à parler comme Thomas, lorsqu'il affirme par exemple

<sup>55</sup> Girolami, *De modis rerum* I, c. 19, pp. 96-101.

<sup>56</sup> Girolami, *De modis rerum* I, c. 21, pp. 107-112.

<sup>57</sup> Girolami, *De modis rerum* I, c. 23, pp. 129-133.

<sup>58</sup> Girolami, *De modis rerum* I, cc. 31-40, pp. 152-159.

<sup>59</sup> L'ouvrage de Weidemann, *Metaphysik und Sprache*, étudie de manière paradigmatique la question du rapport entre métaphysique et langage chez Thomas d'Aquin. L'auteur caractérise de manière fort éclairante sa méthode onto-sémantique, méthode qui tient compte du fait « dass sich einerseits eine Sache nur im Verstehen des Wortes, das ihr entspricht, als das begreifen lässt, was sie ist, und dass sich andererseits ein Wort nur im Begreifen der Sache, der es entspricht, in der Bedeutung verstehen lässt, die es hat » (p. 16). Cette étude montre de quelle manière on peut découvrir chez Thomas un projet ontologique qui se développe « am sprachlichen Leitfaden der Bejahung und Verneinung » (p. 178), de telle sorte que l'on peut bien parler d'une fondation linguistique de la métaphysique chez Thomas (p. 13).

que les *modi praedicandi* suivent les *modi essendi*<sup>60</sup> ou encore quand il résume les deux significations d'étant, disant qu'il y a d'un côté l'être de raison qui est formé par l'intellect, sans portée réelle, et de l'autre, l'étant réel « quod scilicet absque omni operatione intellectus creati inuenitur in rerum natura, et diuiditur per decem genera predicamentorum »<sup>61</sup>. Un autre passage du même traité paraît cependant indiquer que la perception du réel est plus nuancée, quand il fait remarquer qu'il y a un troisième type d'étant qui n'est ni simplement une chose, ni seulement une production de l'intellect sans portée réelle, mais un étant qui se trouve entre les deux : « composita ex re et ratione ut tempus et motus, et uerum et bonum »<sup>62</sup>. Il est particulièrement intéressant de noter que les transcendants figurent parmi ces entités qui ne sont ni des choses ni des fictions. Toujours est-il qu'un passage comme celui-ci montre qu'il y a une interrogation approfondie sur le rapport entre le langage, la pensée et le réel.

## 7. Conclusions

Ces remarques nous encouragent à situer le traité de Remigio dans une perspective plus large, dans le cadre plus vaste de l'histoire de la philosophie. Nous avons rappelé que le Père Gavrić voulait inscrire cette œuvre dans l'histoire des transcendants. L. Honnefelder et, après lui, O. Boulnois ont voulu situer au début du quatorzième siècle « ein neuer Anfang der Metaphysik », le dépassement de l'onto-théologie vers une science des transcendants préparant la métaphysique moderne. Nous pensons pouvoir interpréter le traité de Remigio comme une certaine étape d'un *autre tournant*, à notre avis plus radical, qui s'effectue au quatorzième siècle. Comme nous avons essayé de le démontrer, il y a dans ce traité une perception aiguë des rapports complexes entre la pensée, le langage et la réalité, qui atteindra son point culminant chez Guillaume d'Ockham, lequel identifie une erreur affectant, selon lui, une grande partie de l'histoire de la pensée occidentale. Elle consisterait à postuler une relation directe, immédiate et infaillible entre le langage, la pensée et les choses. Le passage suivant est d'une admirable clarté :

<sup>60</sup> Voir Girolami, *De modis rerum* I, c. 22, 8, p. 116 : « modi enim denominandi et predicandi secuntur modos essendi ».

<sup>61</sup> Voir Girolami, *De modis rerum* I, c. 8, 2, p. 55 : « Ad cuius euidetiam considerandum est quod, sicut dicit Philosophus in V *Metaphysice*, ens dicitur dupliciter: quoddam est ens rationis, quod scilicet habet a ratione quicquid habet entitatis, et si ratio uel intellectus non esset, penitus et per omnem modum nihil esset, et talia entia sunt negationes et priuationes. Aliud uero dicitur ens rei, quod scilicet absque omni operatione intellectus creati inuenitur in rerum natura, et diuiditur per decem genera predicamentorum ».

<sup>62</sup> Girolami, *De modis rerum* I, c. 22, 27, p. 126 : « Si autem hoc ultimo dicta non placent, potest fieri talis distinctio ut dicamus, et melius, quod entium quedam sunt res tantum simpliciter loquendo ut singularia decem predicamentorum, quedam sunt ratio tantum ut genus et species, quedam sunt composita ex re et ratione ut tempus et motus, et uerum et bonum ».

Et hoc est principium multorum errorum in philosophia: velle quod semper distincto vocabulo correspondeat distinctum significatum, ita quod tanta sit distinctio rerum significatarum quanta est nominum vel vocabulorum significantium<sup>63</sup>.

Cette identification amène Ockham à accomplir ce que nous pouvons appeler le *linguistic turn* qui, comme le formule lucidement Michael Dummett, a pour conséquence que la tâche principale de l'effort philosophique réside dans une analyse philosophique du langage<sup>64</sup>. Il nous paraît possible, ou du moins pas totalement déraisonnable, de considérer le traité de Remigio – qui témoigne d'une conscience du problème linguistique de la métaphysique et qui propose une approche de la métaphysique à travers l'étude des significations des notions fondamentales – comme une borne sur le chemin du tournant décisif accompli par le grand franciscain.

On pourra sans doute évaluer ces conclusions comme étant des conjectures hasardeuses ; il faut toutefois, en conclusion, rendre attentif aux recommandations rémigiennes concernant la prudence imposée par les problèmes du langage. Le dominicain termine, en effet, son traité en invitant à une « *cauta modestia loquendi* », à une modestie circonspecte du parler. Il s'adresse plus directement aux théologiens, comme le texte suivant le montre remarquablement, les invitant même, dans certains cas, à se taire :

Sicut autem diximus, multum cauendum est catholicis quo modo in diuinis loquatur, ne aliquo modo possit occasio erroris assumi etiam ex rationabiliter dictis. (...) Et ideo propter tale periculum sancti patres multa que de significato uocabulorum bene intellecta saluari possunt in diuinis et continent ueritatem tamen ipsa uel simpliciter neganda censuerunt uel ad tempus supprimenda silentio quousque periculum heresis innotesceret iam cessasse<sup>65</sup>.

<sup>63</sup> Guillaume d'Ockham, *Summula*, III, c. 7, p. 270. Voir aussi l'admirable citation, en exergue de cette notule.

<sup>64</sup> Dummett, *Origins*, p. 4: « What distinguishes analytical philosophy, in its diverse manifestations, from other schools is the belief, first, that a philosophical account of thought can be attained through a philosophical account of language, and, secondly, that a comprehensive account can only be so attained ».

<sup>65</sup> Girolami, *De modis rerum* IV, c. 24.3, p. 289. Cette étude n'est qu'une ébauche qui invite à un approfondissement. J'espère avoir pu au moins montrer que le traité du dominicain italien est une œuvre qui mérite l'attention pas uniquement des historiens du thomisme. Je remercie Delphine Carron pour une lecture attentive de ce texte.

## Œuvres citées

- D. Alighieri, *Convivio*, éd. par G. Fioravanti, in D. Alighieri, *Opere*, dir. par M. Santagata, II, Milano 2014, pp. 2-805.
- D. Alighieri, *Das Gastmahl, Zweites Buch*, éd. par Th. Ricklin, Hamburg 1996.
- Aristoteles Latinus II 1-2, *De interpretatione uel Peri hermeneias*, dir. par L. Minio-Paluello, Bruges-Paris 1965.
- Augustinus, *De genesi ad litteram. La Genèse au sens littéral*, Bruges 1972.
- Augustinus, *De natura boni*, Paderborn-München-Wien-Zürich 2010.
- W. Beierwaltes, *Augustins Interpretation von "Sapientia" 11, 21*, in « Revue des Etudes Augustiniennes », 15 (1969), pp. 51-61.
- Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*, 3<sup>a</sup> éd., Stuttgart 1983.
- O. Boulnois, *Duns Scot et la refondation de la métaphysique*, in *Die "Metaphysik" des Aristoteles im Mittelalter*, éd. par G. Krieger, Berlin 2016, pp. 211-256.
- O. Boulnois, *Métaphysiques rebelles. Genèse et structures d'une science au Moyen Âge*, Paris 2013.
- M. Dummett, *Origins of Analytical Philosophy*, London 1993.
- A. Gavrić OP, *Die Dominikaner*, in *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des Mittelalters*, IV, pp. 976-985.
- A. Gavrić OP, *Le "De modis rerum" de Rémi de Florence OP († 1319). Édition critique et études doctrinales*, I, thèse de doctorat, Fribourg 2003.
- A. Gavrić OP, *Une métaphysique à l'école de Thomas d'Aquin. Le "De modis rerum" de Rémi de Florence OP († 1319)*, Fribourg 2006.
- S. Gentili, *Girolami, Remigio de'*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 56, Roma 2001, pp. 531-541.
- R. de' Girolami, *Divisio scientie*, in Panella, *Un'introduzione*.
- R. de' Girolami, *De modis rerum*, in Gavrić, *Le "De modis rerum"*.
- R. de' Girolami, *De subiecto theologiae*, in Panella, *Il "De subiecto theologie"*.
- Guillaume d'Ockham, *Summula philosophiae naturalis*, in *Opera philosophica VI*, St. Bonaventure 1984.
- M. Grabmann, *Remigii Florentini, Ord. Praed., S. Thomae Aquinatis discipuli ac Dantis Alighieri magistri tractatus "De uno esse in Christo" ex codice Florentino editus*, in « Estudis Franciscans », 34 (1924), pp. 257-277.
- Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des Mittelalters*, IV. 13. Jahrhundert, Basel 2017.
- L. Honnefelder, *Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert*, in *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, éd. par J.P. Beckmann, Hamburg 1996, pp. 165-186.
- L. Honnefelder, *"Ens in quantum ens". Der Begriff des Seienden als solches als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Münster 1979.
- L. Honnefelder, *Metaphysik als "scientia transcendens": Johannes Duns Scotus und der zweite Anfang der Metaphysik*, in *New Essays on Metaphysics as "scientia transcendens"*, Proceedings of the Second International Conference of Medieval Philosophy, held at the Pontifical Catholic University of Rio Grande do Sul, Porto Alegre 2006, pp. 1-20.
- R. Kilwardby, *De ortu scientiarum*, éd. par A. Judy, London-Toronto 1976.
- T. Kobusch, L. Oeing-Hanhoff, *Metaphysik*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, V, Basel 1980, pp. 1186-1280.
- G. Krieger, *Die "Metaphysik" des Aristoteles im Mittelalter. Rezeption und Transformation*, in *Die Metaphysik des Aristoteles im Mittelalter*, éd. par G. Krieger, Berlin 2016, pp. 3-20.
- S. Orlandi, *Necrologio di S. Maria Novella*, I, Firenze 1955.
- E. Panella, *Il "De subiecto theologie" (1297-1299) di Remigio de' Girolami OP*, Milano 1982 (Studia Universitatis s. Thomae in Urbe, 149).
- E. Panella, *Note di biografia domenicana tra XIII e XIV secolo*, in « Archivum fratrum praedicatorum », 54 (1984), pp. 231-280.
- E. Panella, *Per lo studio di fra Remigio de' Girolami († 1319). "Contra falsos ecclesie professores" cc. 5-37*, in « Memorie domenicane », n.s., 10 (1979), online <<http://www.e-theca.net/emiliopanella/remigio/7900.htm>> [dernière consultation: 31.03.20].
- E. Panella, *Un'introduzione alla filosofia in uno "Studium" dei frati Predicatori del XIII secolo. "Divisio scientie" di Remigio de' Girolami*, in « Memorie domenicane », 12 (1981), pp. 27-126.

- P. Schulthess, *Die Wissenschaftseinteilungen*, in *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des Mittelalters*, IV. 13. Jahrhundert, pp. 1112-1128.
- P. Schulthess, *Metaphysik*, in *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des Mittelalters*, IV. 13. Jahrhundert, pp. 1455-1513.
- Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, in Thomas de Aquino, *Opera omnia*, IV-XII, Roma 1888-1906.
- Thomas de Aquino, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, Torino-Roma 1964.
- H. Weidemann, *Metaphysik und Sprache: Eine sprachphilosophische Untersuchung zu Thomas von Aquin und Aristoteles*, Freiburg 1975.
- A. Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert. Texte und Untersuchungen*, Leiden 1998<sup>2</sup>.

Ruedi Imbach  
Université Paris IV-La Sorbonne  
ruedi.imbach@unifr.ch





# Nicholas Trevet : le théologien anglais qui parlait à l'oreille des Italiens

par Blaise Dufal

The commentaries composed by the English theologian Nicholas Trevet at the beginning of the fourteenth century not only bear witness to his connections with Santa Maria Novella. They also testify to the importance of his contribution to the transfer of knowledge about Antiquity and the rebirth of antiquarianism in the Italian peninsula. Trevet elaborated his commentary on Boethius' *De consolazione Philosophiae* around 1304-1307 following a request made by Paolo dei Pilastrri, a well-known member of the Dominican convent in Florence. Around 1315, Trevet wrote a commentary on Seneca's *Tragedies* at the invitation of the cardinal Niccolò da Prato, another Tuscan Dominican. As these requests show, Tuscan Friars deemed Trevet one of the best commentators of his generation. The manuscript circulation confirms further that his works were intensively consulted throughout the *Trecento* by Italian readers. From these premises, this essay argues that Trevet's Scholastic commentaries, presented as an *expositio*, met the need that Italian intellectuals had of a fuller understanding of classic literature, pagan mythology and Roman history. In other words, at the beginning of the fourteenth century, Italian cultivated readers did not yet have the educational background necessary to approach these works from Antiquity and Late Antiquity thoroughly. Therefore, they appealed to the tools elaborated within the Scholastic movement, especially in Oxford and Paris. In conclusion, the making and reception of Trevet's commentaries invite us to redesign the intellectual cartography of the beginning of the fourteenth century: in this broader framework, Santa Maria Novella appears to have occupied a peripheral and yet crucial position in the global transfer of knowledge promoted by the Dominican order.

Middle Ages; 13<sup>th</sup>-14<sup>th</sup> Centuries; Dominican Order; Florence; Convent of Santa Maria Novella; Oxford; Nicholas Trevet; Paolo dei Pilastrri; Niccolò da Prato; Seneca; Boethius; Commentary; Humanism.

## 1. *Décentrement et mobilité*

Une des dernières importantes propositions concernant les origines de l'humanisme a notamment consisté à déplacer le centre matriciel de Florence vers Padoue, en insistant sur les usages de la poésie, de la rhétorique et de

la grammaire<sup>1</sup>. Ce déplacement utile reste néanmoins marqué par un italia-no-centrisme que l'on retrouve souvent dans l'analyse de la contribution du couvent dominicain de Santa Maria Novella au développement culturel, à la fin du treizième siècle et au début du quatorzième siècle, qui a eu tendance à dessiner un paysage socio-culturel figé dans la péninsule italienne. Plutôt que d'être considéré comme un lieu symbolique et symptomatique pour la péninsule italienne, dans cette contribution, le couvent de Santa Maria Novella est envisagé comme un espace à l'intérieur de la géographie propre de l'ordre dominicain. Or, une des caractéristiques fondamentales de l'ordre des prêcheurs réside dans la capacité à organiser une mobilité à l'échelle continentale, qui marque profondément l'Europe occidentale médiévale. Cette mobilité, qui concerne autant les individus que les artefacts comme les livres, a des effets qui ne sont pas réductibles, loin de là, à une spécificité italienne. Autrement dit, le couvent de Santa Maria Novella est traversé par des dynamiques intellectuelles et culturelles qui dépassent et qui débordent son propre cadre. Et c'est justement la capacité de ce couvent et de ses membres à intégrer et diffuser ces dynamiques exogènes qui paraît constituer la particularité de Santa Maria Novella à l'échelle de la péninsule italienne.

Le cas du dominicain anglais Nicholas Trevet (c. 1260-c. 1330) permet de mettre en crise les visions historiographiques trop italo-centrées et minorant le rôle des savoirs scolastiques. Son cas est à ce titre exemplaire, car pour lui l'Italie apparaît comme une étape, importante certes, mais pas forcément surréminente, dans son œuvre encore largement sous-estimée et pourtant particulièrement reconnue à son époque. La multiplicité et la variété des œuvres de Nicholas Trevet (théologiques, philosophiques, ecclésiastiques, encyclopédiques, mythographiques, historiques), ainsi que sa sous-estimation historiographique, empêchent encore de prendre la pleine mesure de l'ensemble de son travail et des significations nouvelles que son étude peut amener à la compréhension des productions des savoirs médiévaux. À travers l'étude de ses commentaires sur le *De consolacione Philosophiae* de Boèce et sur les *Tragédies* de Sénèque, il s'agit de saisir les liens interindividuels, intellectuels et culturels, entre son œuvre et le couvent florentin, et ce que ces liens révèlent des dynamiques culturelles dans la péninsule italienne au début du Trecento.

## *2. Nicholas Trevet et Paolo dei Pilastrì*

La première figure importante qui relie Nicholas Trevet au couvent dominicain de Santa Maria Novella est celle de Paolo dei Pilastrì. En effet, le commentaire que le théologien anglais consacre au *De consolacione Philoso-*

<sup>1</sup> Witt, *In the Footsteps of the Ancients* ; Witt, *The Origins of Italian Humanism: Padua and Florence*.

*phiae* de Boèce, achevé en 1304<sup>2</sup>, est dédié à un certain Paolo, membre des frères prêcheurs<sup>3</sup> que Trevet considère, en citant Ovide, comme un véritable ami<sup>4</sup>, et qui lui aurait demandé de lui expliquer ce texte. Cette dédicace n'est transmise que dans un seul manuscrit italien daté du quatorzième siècle, où elle précède le commentaire proprement dit<sup>5</sup>. Ce texte évoque une rencontre à Pise où ce Paolo aurait exhorté Nicholas Trevet à rédiger un commentaire de cette œuvre de Boèce. L'identité de ce Paolo a fait l'objet de plusieurs hypothèses<sup>6</sup>, la plus convaincante l'identifiant à Paolo di Gualduccio dei Pilastris<sup>7</sup>. Originaire d'une famille gibeline florentine, sa présence est attestée au couvent de Santa Maria Novella à partir de 1271. Il y est sous-prieur à plusieurs reprises, puis prieur en 1298-1299, et il meurt en 1314, quelques jours après sa

<sup>2</sup> Nicholas Trevet cite son commentaire sur la *Philosophiae consolatio* dans un quodlibet prononcé à Oxford vers 1304 : « Unde Philosophus 5 Metaphysic. Diffiniens potentiam activam dicit sic (...). Quod autem pro opinione ista adducitur, non facit pro eis, si diligentius eius intentio consideretur, prout alis in expositione eiusdem declaravi et nunc bene et dico, quod ut superius dictum est, Boetius intendit ibi improbare opinionem Stoicorum » : Nicholas Trevet, *Quodlibet* 1, q. 25 : *Utrum intellectus possibilis sit potentia activa vel passiva*, in Ehrle, *Gesammelte Aufsätze zur englischen Scholastik*, pp. 334-335, n. 6. Au sujet de ce commentaire et billet, voir aussi l'essai de Pegoretti dans ce même volume.

<sup>3</sup> Le manuscrit mentionne « vota quorundam fratrum ex ordinis Predicatorum professione » : Dean, *The Dedication*, pp. 601-603.

<sup>4</sup> « Ad differentiam illius domesticitatis que falso vocabulo amicitia nuncupatur, videlicet utilitatis et delectationis, dico amicitiam fore profecto virtutem que vivacissimo ac purissimo effluentis fontis intrinseci cordis florido animo amore provenit et emanat ; que quidem amicitia bonitate carpitur, bonitate crescit et bonitate denique perseverat (...). Vere enim, o proceptor olim et nunc quippe amice et maior, te amicum reputo (...). Recorior itaque hactenus cum personaliter a tua amicitia Pisis diverti Florentiam, in capite scalarum te exemplariter verbis Ovidii me allocutum fuisse : “Demofon, ventis vela et verba dedisti, Vela queror reditu, verba carere fide” » (Dean, *The Dedication*, pp. 601-602).

<sup>5</sup> Ms Milano, Biblioteca Ambrosiana, A 58 inf., f. 95r-v : *Epistola fratris magistri Nicolai commentatoris ad Paulum*.

<sup>6</sup> Giuseppe Billanovich a voulu y voir Paolo de Pérouse (mort en 1348), le maître en mythologie de Giovanni Boccaccio, dans l'optique de rattacher cette entreprise à une généalogie humaniste (*La tradizione del testo di Livio et le origini dell'Umanesimo*, I, pp. 38-40) avant d'accepter avec des réserves l'attribution proposée par Emilio Panella : « La restauratrice eroica Ruth Dean, riesumando una lettera aggiunta a una copia del commento del Trevet al *De consolazione* di Boezio – nell'Ambrosiano A 58 inf. –, ha rivelato che il Trevet negli anni estremi del Duecento fu in Italia e si mosse tra Pisa e Firenze; e che a Pisa fu sollecitato da un amico Paolo a comporre quel suo commento. Paolo fu un italiano; non un inglese. Ma chi? L'editore dei libri XXXI-XXXV per il Livio di Oxford accostò invano questo Paolo a un molto più tardo Paolo Spira da Colonia. Io mi sono domandato, temerariamente, se il Trevet a Pisa possa essersi alleato con il giovane promettentissimo Paolo da Perugia: che in fine a Napoli si elevò a bibliotecario di re Roberto e a affettuoso pedagogo del Boccaccio. Contemporaneamente il massimo studioso della storia dei suoi domenicani Thomas Kaeppli chiese, laconico, se il buon amico del Trevet a Pisa sia stato il domenicano Paolo di Gualduccio Pilastris; e questa proposta è stata allargata dal domenicano Emilio Panella. La candidatura di Paolo da Perugia è possibile, solo possibile; e la mera possibilità non basta a fare storia. L'identificazione con fra Paolo Pilastris è confortata da coincidenze estremamente attraenti; ma è disturbata da noiose obiezioni » (Billanovich, *Il testo di Livio. Da Roma a Padova, a Avignone, a Oxford*, pp. 87-88). Voir aussi: Ferretti, *Boccaccio, Paolo da Perugia e i commentari ovidiani*, pp. 85-110.

<sup>7</sup> Dean, *The Dedication*, p. 594, p. 596, p. 600 ; Kaeppli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, III, pp. 187-196, voir en particulier p. 191, n. 3143, et IV, pp. 213-215 ; Panella, *Priori di Santa Maria*, p. 256 ; Brunetti, *Nicholas Trevet, Niccolo da Prato*, p. 355.

nomination comme patriarche de Grado. Paolo dei Pilastris n'est pas qu'un administrateur ecclésiastique, il a également une activité intellectuelle et aurait composé des *Adnotationes in philosophiam Aristotelis* et des *Adnotationes in Novum Testamentum*<sup>8</sup>, ce qui renvoie aux intérêts intellectuels propres à l'ordre dominicain et fait particulièrement écho aux productions de Nicholas Trevet, auteur de plusieurs commentaires bibliques et peut-être de commentaires sur Aristote<sup>9</sup>.

Le texte de la dédicace renseigne sur la présence de Nicholas Trevet en Toscane, de manière sûre à Pise, et fort probablement à Florence, au couvent de Santa Maria Novella<sup>10</sup>. La mention, dans la dédicace, de Pise, où Paolo dei Pilastris réside en tant que prieur du couvent dominicain de Sainte-Catherine en 1297, incite à situer cette rencontre au début de l'année 1297, puisque Nicholas Trevet est attesté à Oxford à partir de novembre 1297 et en 1302-1303, période où il complète sa formation de théologien<sup>11</sup>. Lors de son voyage dans la péninsule italienne, Nicholas Trevet a déjà une forte expérience d'enseignement dans l'ordre dominicain, à Londres notamment<sup>12</sup> ; et la demande de Paolo dei Pilastris confirme qu'il est déjà reconnu pour son savoir.

Nicholas Trevet aurait séjourné à deux reprises à Santa Maria Novella : probablement la première fois en 1297, et sûrement une seconde fois, en 1304-1305, lors de la rédaction du commentaire sur le *De consolatione Philosophiae* de Boèce. Si l'historiographie envisage généralement un seul séjour de Nicholas Trevet dans la péninsule italienne, pour mettre en concordance les différents éléments fragmentaires à disposition concernant sa production et sa biographie, une étude globale de ses œuvres, dont certaines ont été récemment éditées, permet de faire l'hypothèse de plusieurs séjours dans la péninsule italienne au cours de sa vie. Outre ceux de 1297, et de 1304-1305, il est possible d'en envisager un troisième vers 1308-1310, voire un quatrième après 1315. En effet Nicholas Trevet semble particulièrement mobile à l'échelle continentale et a passé une bonne partie de sa vie professionnelle hors d'Oxford. L'espace italien, comme l'espace franco-avignonnais apparaissent alors comme des lieux de séjour potentiels et préférentiels pour Nicholas Trevet qui quitte Oxford au début de l'année 1304, suite à la querelle entre mendiants et séculiers, provoquant la suspension d'enseignements dominicains à l'université, et qui n'y retourne apparemment qu'en 1314.

<sup>8</sup> Lohr, *Medieval Aristotle Commentaries*, pp. 282-396.

<sup>9</sup> Trevet produit des commentaires sur la Genèse, l'Exode, le Lévitique et les Psaumes. Il aurait également rédigé un commentaire du livre des Chroniques et une *Expositio in parabolas Salomonis* et un commentaire des *Problemata* et un des *Politiques* d'Aristote : Dufal, *L'autorité du Père*, pp. 281-320.

<sup>10</sup> Trevet n'est pas mentionné explicitement dans la documentation à disposition sur Santa Maria Novella, mais si l'inscription sur ces registres garantit la présence à Florence, son absence n'est pas une preuve contraire, tant on constate que de nombreux dominicains n'y sont pas mentionnés alors que leur présence dans la cité toscane est attestée par ailleurs : Panella, *Priori di Santa Maria Novella*, pp. 259-263.

<sup>11</sup> Donaghey, *Nicholas Trevet's Use of King's Alfred's Translation*, pp. 1-31.

<sup>12</sup> Smalley, *English Friars and Antiquity*, pp. 58-65.

Un des commentaires produits par Nicholas Trevet, parmi la vingtaine qui lui sont attribués, le plus important, tant par la taille que par le fond et par sa diffusion, apparaît possiblement lié aux dominicains toscans et peut-être à Santa Maria Novella. Au contact de ses confrères italiens, le théologien anglais se voit incité à produire une œuvre donnant les outils de compréhension du *De consolazione Philosophiae* pour ces milieux lettrés toscans. Ce commentaire s'inscrit dans une tradition dominicaine d'intérêt pour le texte de Boèce depuis le treizième siècle, tradition allant parfois jusqu'à l'assimilation comme en témoigne des miniatures de certains manuscrits représentant Boèce en moine dominicain<sup>13</sup>. La possible rencontre avec Paolo dei Pilastrì, à l'occasion de son premier séjour à Santa Maria Novella dont nous avons formulé l'hypothèse, permet probablement à Nicholas Trevet de nouer des liens avec d'autres dominicains italiens et, à Florence, il aurait par exemple pu rencontrer Remigio de' Girolami<sup>14</sup>, le cardinal Latino Malabranca ou Giordano da Pisa<sup>15</sup>. Par ailleurs, Paolo dei Pilastrì est aussi un familier de Niccolò da Prato lors de son séjour à la curie avignonnaise<sup>16</sup>, et il est possible que ce soit par son entremise que le cardinal dominicain, autre figure ecclésiastique importante gravitant autour de Santa Maria Novella, ait connu les œuvres du théologien anglais.

### 3. *Nicholas Trevet et Niccolò da Prato*

Niccolò da Prato est en effet au cœur des liens possibles entre Nicholas Trevet et le couvent de Santa Maria Novella et leur relation certifie ultérieurement l'importance de l'œuvre de Trevet pour les milieux lettrés italiens. Dans l'introduction à son *Expositio* des *Tragédies* de Sénèque, Nicholas Trevet insère une lettre de commande de Nicolas de Prato ainsi que sa propre réponse. Ces deux lettres, datables de 1314-1315<sup>17</sup>, sont reproduites dans plusieurs manuscrits de ce commentaire. Dans sa lettre, le cardinal explique à Nicholas Trevet avoir lu, avec intérêt et profit, son commentaire sur Boèce et dit savoir qu'il a rédigé un commentaire sur les *Declamationes* de Sénèque l'Ancien, dont il lui demande de lui envoyer une copie, ainsi que de tous les autres commentaires qu'il a faits jusque-là<sup>18</sup>. L'importance du travail du théologien anglais pour Niccolò da Prato est ensuite confirmée par la présence dans la

<sup>13</sup> Comme le Ms Paris, Bibliothèque nationale de France, Nouv. Acqu. Lat. 11855 et le Ms Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. Lat. 1971.

<sup>14</sup> Davis, *An Early Florentine Political Theorist*, pp. 662-663.

<sup>15</sup> Iannella, *Civic Virtues in Dominican Homiletic Literature*, pp. 22-32.

<sup>16</sup> Niccolò da Prato appuie la candidature de Paolo dei Pilastrì comme patriarche de Grado.

<sup>17</sup> La lettre de Niccolò da Prato est datée du 14 avril à Valence. L'année n'est pas spécifiée mais c'est sans doute 1315, le cardinal ayant assisté au conclave de Carpentras qui s'est fini le 23 juin 1314. Marchitelli penche en revanche pour une année auparavant au moins : Marchitelli, *Nicholas Trevet und die Renaissance der Seneca-Tragödien*, I-II, pp. 39-42.

<sup>18</sup> Franceschini, *Glosse e commenti medievali a Seneca tragico*, p. 29.

bibliothèque personnelle du cardinal de cinq des œuvres de Nicholas Trevet<sup>19</sup>. La lettre de Niccolò da Prato montre donc que Nicholas Trevet est déjà bien connu dans la péninsule italienne et dans les milieux pontificaux pour ses commentaires<sup>20</sup> et que sa production est considérée comme un recours utile et nécessaire pour accompagner la lecture des textes antiques.

Cet échange témoigne finalement que le commentaire des *Tragédies* répond à une requête ecclésiastique, et de la part d'un des grands prélats du début du quatorzième siècle, car Niccolò da Prato est alors un des cardinaux les plus influents de la curie pontificale<sup>21</sup>. Entré dans l'ordre dominicain en 1266, il a étudié en compagnie de Convenevole da Prato à Santa Maria Novella et au *studium generale* dominicain de Paris, où il a été auditeur de Thomas d'Aquin. Procurateur dominicain à la cour pontificale en 1296, il devient prieur de la province romaine en 1297. Proche du pape Benoît XI, il a une importante activité diplomatique à travers l'Europe, et a séjourné à la cour du roi d'Angleterre. Il a par ailleurs des liens importants avec les dominicains anglais, notamment ceux d'Oxford<sup>22</sup>. Niccolò da Prato joue en outre un rôle culturel important, particulièrement à Avignon<sup>23</sup>, où il patronne la famille de Francesco Petrarca<sup>24</sup>, ainsi que Simone d'Arezzo<sup>25</sup>.

Les nombreux trous documentaires qui affectent les reconstructions de la vie de Nicholas Trevet permettent de formuler plusieurs hypothèses à l'égard de son lien avec Niccolò da Prato, dont la vie et les voyages sont par contre bien documentés, et de leurs intérêts antiques communs. La carrière diplomatique et ecclésiastique du cardinal dominicain manifeste une grande mobilité à l'échelle continentale, à la fois liée à son appartenance à l'ordre des frères prêcheurs et à ses missions diplomatiques. Au cours de celles-ci, plusieurs lieux ont pu être le théâtre de ses rencontres et échanges avec Trevet, par exemple lors de séjours simultanés à Paris, en Grande-Bretagne, et à Avignon, et l'on ne peut exclure que le théologien anglais ait accompagné le cardinal dans certains de ses voyages. Ainsi, le lien entre Niccolò da Prato et Trevet n'est pas forcément réductible au réseau local de Santa Maria Novella, mais s'inscrit plus généralement dans le cadre de la mobilité des plus impor-

<sup>19</sup> En 1338, le notaire Simone d'Arezzo, exécuteur testamentaire de Niccolò da Prato (mort en 1321), lègue sa bibliothèque en la divisant entre les couvents franciscains et dominicains. Elle comporte cinq commentaires de Nicholas Trevet: le *De Officio missae*, les commentaires sur le *De consolatione Philosophiae*, sur Tite-Live, sur les *Tragédies*, sur les *Declamationes*. Pasqui, *La biblioteca d'un notaro aretino*, pp. 250-255

<sup>20</sup> Dean, *Cultural Relations*, pp. 541-564 ; Brunetti, *Nicholas Trevet, Niccolo da Prato*, pp. 345-372.

<sup>21</sup> Billanovich, *Il testo di Livio*, p. 89.

<sup>22</sup> Dans son testament, il donne à un frère du couvent dominicain d'Oxford, peut-être Tommaso Jorz, qui en fut le prieur, un exemplaire d'une somme de théologie : Dean, *Cultural Relations*, p. 557.

<sup>23</sup> Petoletti, *Libri e letteratura ad Avignone*, pp. 257-279.

<sup>24</sup> Pour Francesco Petrarca : « Cardinalis unus, cui ego puer patris intuitu carus fui, non vir statu maior ac fortuna, cum esset Ostiensis episcopus, quam prudentia et litteris » : *Epistolae Selectae*, XVI.1, p. 201 ; Francesco Petrarca, *Res seniles*, pp. 328-329.

<sup>25</sup> Voir *supra* note 19.

tants théologiens et prélats de l'ordre dominicain. Si Nicholas Trevet est sans doute à Oxford quand il reçoit la lettre de commande en 1314-1315, il faut envisager, qu'à l'instar du cardinal dominicain, sa carrière intellectuelle est marquée par une forte itinérance à l'échelle européenne, qui le distingue clairement à l'intérieur même de son ordre. Ainsi, dans son commentaire sur le *De civitate Dei* d'Augustin d'Hippone, qui complète celui de Nicholas Trevet, Thomas Waleys, autre dominicain anglais, évoque ces quêtes dans les bibliothèques italiennes de références bibliographiques et des volumes manquants pour documenter des œuvres antiques citées par l'auteur<sup>26</sup>.

Giuseppe Billanovich a suggéré que la demande exprimée par Niccolo da Prato, manifestant son intérêt pour les *Tragédies* de Sénèque, pourrait être consécutive à sa rencontre avec Albertino Mussato et Rolando da Piazzola à la cour italienne de l'empereur Henri VII<sup>27</sup>. Le cardinal exprime à Nicholas Trevet le besoin de comprendre un texte qu'il juge difficile et pour lequel apparemment il ne trouve pas de ressources explicatives satisfaisantes. Cependant, le cardinal ne fait pas état, dans sa lettre, de la "découverte" du manuscrit dit *Etruscus*<sup>28</sup> vers 1290, ni d'une rencontre avec les Padouans. Ce manuscrit, qui contient les *Tragédies* de Sénèque à l'exception de l'*Octavia* (œuvre apocryphe) et qui témoigne d'une tradition manuscrite peu diffusée, était entreposé dans la bibliothèque de Pomposa depuis le onzième siècle. Lovato dei Lovati<sup>29</sup> et à sa suite d'autres producteurs de savoirs actifs à Padoue l'ont utilisé pour travailler sur Sénèque et composer leurs propres œuvres. Mais la 'découverte' de ce manuscrit n'est peut-être pas si décisive, car à Padoue même, le texte des *Tragédies* de Sénèque était déjà connu et travaillé à partir de la principale tradition manuscrite (dite A par les philologues), notamment par Geremia da Montagnone et Albertino Mussato<sup>30</sup>.

Or, Nicholas Trevet semble connaître les *Tragédies* de Sénèque à partir de la tradition manuscrite A, majoritaire au Moyen Âge, qui comporte, outre les

<sup>26</sup> « Videtur quod hic debet esse frigialia vel frigalia, que vocantur festa Bereinthie, de quibus supra, cap. IV, tractavit beatus Augustinus. Festa autem illa dicebantur frigialia, quia fuerunt festa dee Frigie, id est Berecinthie, que prius in Frigia quam Rome colebatur; et eo modo dicuntur bachanalia festa Bachi et cerealia festa Cereris, et sic de aliis festis. Sed tamen ego diversos libros respexi in Anglia et etiam in Bolonia, et in omni loco inveni fugalia. Crederem tamen litteram vitio scriptorium corruptam, nisi beatus Augustinus ironice et alludens conditioni gentis et convenientie nominis vocaret fugalia que alii vocant frigalia; nam secundum Hieronimum super Epistolam ad Galatos omnes poete vocant frigas timidos, et per consequens ad fugam paratos, propter quod Augustinus eorum sacra, que dicuntur frigalia, hic vocat fugalia, et hoc est verisimile, quia postmodum addit Augustinus sic: et vere fugalia, sed pudoris et honestatis, quod non esset intelligibile, si diceretur frigalia vel frigialia » : Thomas Waleys, *Expositio super libros Augustini de civitate Dei*, Ms Oxford, Merton College, ms 256B, à propos d'Augustinus, *De civitate Dei*, II, 6.

<sup>27</sup> Billanovich, *Tra Dante e Petrarca*, pp. 8-10.

<sup>28</sup> Ms Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 37.13 : Mac Gregor, *The Manuscripts of Seneca's Tragedies*, p. 1154 ; Seneca. *Una vicenda* ; Monti, *Il corpus senecano dei Padovani* ; Monti, *Seneca a Pomposa*.

<sup>29</sup> Billanovich, *I primi umanisti*, pp. 18-20 ; Billanovich, *Seneca tragico*, p. 218.

<sup>30</sup> Peiper, *De Senecae tragoediarum vulgari lectione (A) constituenda*, pp. 145-155 ; Ullman, *Hieremias de Montagnone*, pp. 81-115.

neuf tragédies de Sénèque, aussi l'*Octavie* qui lui est alors attribuée. On sait également qu'il n'a travaillé qu'à partir d'un seul manuscrit d'origine anglaise, porteur des variantes textuelles propres à une partie de la tradition manuscrite dite AE. La présence de deux manuscrits des *Tragédies* de Sénèque est attestée à Oxford à partir du milieu du treizième siècle et le dominicain anglais se serait appuyé pour réaliser son commentaire sur une copie, actuellement non identifiable, produite dans le milieu universitaire oxonien, qui comporte des passages propres à la tradition E<sup>31</sup>. C'est d'ailleurs ce qu'il précise à Niccolò da Prato dans sa réponse, où il évoque quelques difficultés rencontrées devant la version établie par cet unique manuscrit à sa disposition<sup>32</sup>. Trevet ne mentionne pas non plus la 'découverte' du manuscrit *Etruscus*, alors qu'il a sans doute séjourné à Padoue, à l'occasion du chapitre général de l'ordre dominicain en 1308 et qu'il aurait pu alors rencontrer Geremia da Montagnone, Lovato dei Lovati et Albertino Mussato, ou tout au moins en entendre parler<sup>33</sup>. L'absence de mention du manuscrit *Etruscus* dans le processus de commande et de production du commentaire de Trevet peut étonner. Cet acteur central de la tradition des *Tragédies* de Sénèque serait-il passé à côté d'un événement culturel aussi important ou alors cette importance n'a-t-elle pas été hypertrophiée par l'historiographie ? L'hypothèse de l'influence décisive de la 'découverte' du manuscrit *Etruscus* se révèle ainsi trop partielle et trop centrée sur le contexte padouan.

#### 4. *L'Anglais qui expliquait l'Antiquité aux Italiens*

Les commentaires de Nicholas Trevet sur le *De consolatione Philosophiae* de Boèce<sup>34</sup> et sur les *Tragédies* de Sénèque<sup>35</sup> prennent la forme d'une *expositio*, c'est-à-dire d'un véritable commentaire de texte, dont le but est d'accompagner et aider à la lecture. C'est une constante dans la plupart des œuvres de Nicholas Trevet, que cela soit ses commentaires bibliques, ceux sur le *De civitate Dei* d'Augustin d'Hippone, ou sur Tite-Live ou sur d'autres œuvres

<sup>31</sup> Ms Cambridge Corpus Christi College, Ms 406. Le texte utilisé par Nicholas Trevet serait le même que celui utilisé par l'annotateur du Ms Oxford, New College, 21 qui copie un passage des *Troades* dans les marges d'une glose sur le Livre d'Isaïe au milieu du treizième siècle à Oxford. De la Mare, Rouse, *Seneca's Tragedies; Texts and Transmission*, pp. 379-380; Rouse, *The A Text of Seneca's Tragedies*, pp. 114, 119.

<sup>32</sup> Franceschini, *Glosse e commenti medievali a Seneca tragico*, pp. 31-32.

<sup>33</sup> Billanovich, *Abbozzi*, pp. 23-33.

<sup>34</sup> Silk, Scott, *Extracts from Trevet's Commentary*, pp. 35-82 ; *Expositio Fratris Nicolai Trevethi Anglici Ordinis Predicatorum super Boecio "De consolacione"*.

<sup>35</sup> Voir *Il commento di Nicola Trevet al "Tieste" di Seneca* ; *Nicolai Treveti Expositio "Herculis furentis"* ; *Nicolai Treveti Expositio L.A. Senecae "Herculis Oetae"* ; *Nicolai Treveti expositio L. Annaei Senecae "Agamemnonis"* ; Trevet, *Commento alle "Troades"* ; *Nicholas Trevet und die "Octavia Praetexta"* ; Trevet, *Commento alla "Phaedra"*, désormais disponible dans les deux éditions de Chiabò et de Fossati ; Trevet, *Commento "Phaedra"* ; Trevet, *Commento alla "Medea"* ; Trevet, *Commento alle "Phoenissae"* ; Trevet, *Commento all'"Oedipus"*.



concernant l'Antiquité. Selon la tradition scolastique, Nicholas Trevet procède en paraphrasant le texte, ligne par ligne, pour éclairer le propos de l'auteur. Chaque passage est introduit par une *divisio textus*, qui articule et réorganise le texte. Dans son commentaire des *Tragédies*, il divise les tragédies en actes, les actes en *carmina* et les *carmina* en *partes* ; ensuite, il distingue les *dialogi* des *sermones* et il explique la *divisio* ou la *distinctio* de chaque pièce. Son entreprise globale vise à faciliter la lecture de textes dont la forme peut dérouter ses contemporains. Dans son commentaire vers par vers des *Tragédies*, il donne également des indications métriques, pour permettre de comprendre les systèmes poétiques de la littérature romaine. Les commentaires de Nicholas Trevet comportent souvent une introduction (ou *accessus*) consacrée à l'intention de l'auteur et au contexte historique, culturel et religieux de son œuvre ; c'est le cas notamment pour son commentaire du *De civitate Dei* d'Augustin d'Hippone et du *De consolacione Philosophiae* de Boèce. Dans ce dernier texte, il précise notamment l'histoire personnelle de Boèce, insistant sur les circonstances de sa disgrâce et proposant un ensemble de données historiques et biographiques qui donneront des éléments importants à diverses traditions iconographiques<sup>36</sup>.

Nicholas Trevet s'attache notamment à préciser les références littéraires et à donner des informations sur les récits mythologiques qui sont évoqués dans ces œuvres. Il déploie systématiquement une interprétation lexicale, grammaticale, convoquant et confrontant les différentes étymologies de chaque mot important. La forme de ses commentaires est peu rédigée, ce qui lui valut de nombreux jugements négatifs de la part de l'historiographie, mais elle correspond à la construction d'un véritable appareil critique. Il ne cherche pas à se mettre en avant, même si régulièrement il parle à la première personne. Il se met au service du texte et de ses potentiels lecteurs. Il recherche avant tout la clarté et la brièveté dans son exposition pour permettre une clarification de ces textes souvent denses en allusions et références, et dont les styles d'écritures diffèrent beaucoup de ceux auxquels les lecteurs du début du quatorzième siècle sont habitués. Dans son commentaire, vers par vers, des *Tragédies*, il détaille les figures de style et les différentes formes d'images poétiques. Ce commentaire ne destine pas les *Tragédies* à être récitées, mais déjà à être comprises, tout simplement.

Nicholas Trevet explique les légendes antiques qui concernent les différents personnages évoqués dans ces textes ainsi que les *fabulae* gréco-romaines qui permettent de les situer. C'est une des obsessions de l'ensemble de son œuvre ; et une des qualités que ses contemporains lui reconnaissent est d'être un spécialiste des savoirs sur l'Antiquité païenne. Ainsi, dans son commentaire sur Boèce, il consacre un long passage au mythe d'Orphée<sup>37</sup>. Les enjeux d'interprétation de ces fables, légendes et mythologies sont au cœur

<sup>36</sup> Courcelle, *La "Consolation de Philosophie"*.

<sup>37</sup> Block Friedman, *Orphée*, p. 143.

de ses préoccupations intellectuelles et culturelles tout au long de sa carrière. Il leur attribue un statut de savoir positif digne d'attention et d'enquête. Par ailleurs, il développe des considérations astronomiques et géographiques à partir des mythologies antiques, proposant des interprétations à l'aide de la physique aristotélicienne et des savoirs encyclopédiques médiévaux<sup>38</sup>. Dans son commentaire de Boèce, il s'attache à expliquer les passages qui peuvent sembler les plus difficiles sur le plan de l'interprétation philosophique, notamment les débats autour de l'usage de la philosophie platonicienne<sup>39</sup>.

Nicholas Trevet produit de véritables outils de compréhension, tant sur le fond que sur la forme, des textes antiques dont la complexité semble échapper, voire rebuter ses contemporains. Sa vaste entreprise de commentaires témoigne du fait que certaines œuvres anciennes sont au début du quatorzième siècle considérées comme importantes à lire mais tout autant difficiles à comprendre et qu'elles nécessitent un accompagnement pour devenir accessibles à un public clérical, même si lettré.

Ces commentaires sont tous liés entre eux par des échos, des références mutuelles, des systèmes d'intertextualité qui montrent que Nicholas Trevet considère l'ensemble de son travail comme un vaste appareil critique à la littérature antique, païenne et chrétienne. Le commentaire sur le *De consolazione Philosophiae* et celui sur les *Tragédies*, directement liés au contexte de Santa Maria Novella, sont en plus reliés entre eux de manière interne, car Nicholas Trevet compare le chant V du livre I de Boèce avec le chant III du chœur dans la tragédie *Hyppolite* (vers 959-988)<sup>40</sup>. Le théologien anglais synthétise des savoirs, accumulés par la scolastique depuis le douzième siècle, pour produire des guides de lectures et des sommes de connaissances. Parfois, les commentaires de Nicholas Trevet circulent sans être accompagnés du texte original, devenant une sorte de traité autonome sur la littérature et la mythologie antique<sup>41</sup>.

## 5. *Manuscripts nomades*

Le premier exemplaire attesté du commentaire de Nicholas Trevet sur les *Tragédies* de Sénèque est enregistré à la bibliothèque pontificale d'Avignon en 1317<sup>42</sup>. Ainsi ce commentaire des *Tragédies* de Sénèque prend place dès sa

<sup>38</sup> Jourdain, *Des commentaires inédits*, pp. 40-82.

<sup>39</sup> Notamment dans son commentaire sur le chapitre 9 du livre III de l'œuvre de Boèce qui est la glose la plus importante en taille du commentaire, car c'est un passage très controversé sur la théorie platonicienne de l'amour cosmique. Minnis, Nauta, "More Platanico loquitur", pp. 1-33.

<sup>40</sup> Nicolai Trevet expositio "Ypoliti", in Nicola Trevet, *Commento alla "Phaedra" di Seneca*, pp. 103-104.

<sup>41</sup> Zurli, *Il testo iconico*, p. 308.

<sup>42</sup> Le dominicain Guillaume de Labroue achète pour la bibliothèque pontificale d'Avignon un certain nombre de livres enregistrés le dernier jour de juillet 1317 : un manuscrit des *Declamationes* avec commentaire et un des *Tragédies* avec commentaire (« cum expositione ») : Ehrle,

production dans une des bibliothèques les plus importantes de la Chrétienté latine occidentale, dans un centre culturel majeur au cœur des échanges intellectuels européens. La diffusion manuscrite de ce commentaire est très importante, avec plus d'une quarantaine de manuscrits copiés aux quatorzième et quinzième siècles. Cette diffusion est marquée par une forte présence des manuscrits produits dans la partie centrale de la péninsule italienne et par une diffusion très rapide à partir de la composition, dès la première moitié du quatorzième siècle. L'ensemble de ces manuscrits, d'origine italienne, anglaise ou franco-avignonnaise<sup>43</sup>, témoigne d'uneinterpénétration entre les diverses traditions textuelles au niveau européen et donc de va-et-vient culturels permanents entre ces différents espaces socio-culturels que l'historiographie a trop tendance à séparer.

Plusieurs des premiers manuscrits de ces commentaires sont parmi les plus luxueux connus des *Tragédies* de Sénèque. Ils font l'objet d'un programme iconographique, comportant notamment des illustrations zodiacales qui renvoient aux développements sur ces questions contenus dans le commentaire<sup>44</sup>. Les commentaires allégoriques et les récits des mythes antiques du théologien anglais nourrissent abondamment l'imaginaire qui entourent ses œuvres au cours du quatorzième siècle<sup>45</sup>. Certains manuscrits sont enluminés par le miniaturiste de Bologne, Niccolò di Giacomo di Nascimbene<sup>46</sup>, et témoignent de l'impact des commentaires sur l'iconographie antiquisante dans l'ensemble de la péninsule italienne, au-delà même de l'intérêt pour l'œuvre de Sénèque<sup>47</sup>. Par ailleurs, il est très intéressant de noter qu'un certain nombre de manuscrits de ce commentaire conservés en Grande-Bretagne proviennent du centre de la péninsule italienne, notamment plusieurs manuscrits du quatorzième siècle actuellement conservés dans la bibliothèque Bodleian d'Oxford<sup>48</sup>, alors que, au cours du quatorzième siècle, d'autres manuscrits de ce commentaire, de production anglaise, se retrouvent dans la péninsule italienne, comme c'est le cas pour un manuscrit du début du quatorzième siècle conservé à Padoue<sup>49</sup>.

*Historia Bibliothecae Romanorum pontificum*, I, p. 147 ; Faucon, *La librairie des papes d'Avignon*, II, p. 25.

<sup>43</sup> Mac Gregor, *The Manuscripts of Seneca's Tragedies*, pp. 1161, 1171, 1175, 1178, 1230.

<sup>44</sup> Voir par exemple Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 1650 et Urb. Lat. 355, sur lesquels on peut consulter Palma, *Note sulla storia di un codice di Seneca tragico*, pp. 317-322 et *Les manuscrits classiques latins*, III/1, pp. 275-278.

<sup>45</sup> Voir Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ott. lat. 1585, sur lequel on peut se référer à Monti, Pasut, *Episodi della fortuna di Seneca tragico*, p. 540, note 25 ; Marchitelli, *Nicholas Trevet und die Renaissance der Seneca-Tragödien*, I-II, pp. 87-104.

<sup>46</sup> Voir Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Urb. Lat. 356 et Reg. Lat. 1952 étudiés par Busonero, *La mise-en-page*, p. 462 ; Putaturo Murano, *Le Tragedie di Seneca*, p. 166 ; Monti, Pasut, *Episodi della fortuna di Seneca tragico*, p. 540, note 25.

<sup>47</sup> Fachechi, *L'immagine traduttrice/traditrice*, pp. 59-69.

<sup>48</sup> Par exemple le Oxford, Bodleian Library, G.186 : ce manuscrit comprend les commentaires sur les *Declamationes* de Sénèque l'Ancien et d'autres œuvres de Sénèque ou qui lui sont attribuées, comme le *Liber de Moribus* et les *Lettres à Lucilius*.

<sup>49</sup> Padova, Biblioteca Universitaria, 896, étudié par P. Busonero, *La mise-en-page*, p. 467.

La tradition manuscrite du commentaire sur le *De consolatione Philosophiae* de Boèce, qui comprend plus d'une soixantaine d'exemplaires, surtout produits au quatorzième siècle et dont une part non négligeable provient de la péninsule italienne, montre également de notables va-et-vient entre celle-ci et la Grande-Bretagne. Plusieurs manuscrits de ce commentaire, présents dans les bibliothèques d'Oxford, sont en effet d'origine italienne<sup>50</sup>. Mais alors que les manuscrits anglais présents dans la péninsule italienne sont souvent datables de la première partie du quatorzième siècle, les manuscrits d'origine italienne parvenus à Oxford remontent surtout à la fin du quatorzième siècle et au siècle suivant.

Les itinéraires de la circulation manuscrite de ces commentaires inciteraient à envisager une inflexion dans les circuits d'échange, la péninsule italienne devenant de plus en plus dynamique à partir du milieu du *Trecento*, alors que la production libraire dans le monde anglais est ralenti par la guerre de Cent Ans. Certains manuscrits sont richement ornés et participent de la renommée renouvelée de cette œuvre et de la figure de Boèce, souvent représenté emprisonné, à partir notamment des indications contenues dans le commentaire de Nicholas Trevet<sup>51</sup>.

Finalement, l'utilisation de ce commentaire peut être reconnue dans de multiples œuvres et chez divers producteurs de savoir, comme par exemple Giovanni Boccaccio<sup>52</sup>. Ce dernier utilise également et à plusieurs reprises le commentaire de Trevet sur les *Tragédies* de Sénèque<sup>53</sup>, dont il possède un exemplaire<sup>54</sup>. Il pourrait en aller de même pour Dante Alighieri dont il est possible qu'il ait consulté une copie de ce commentaire, auquel il pourrait devoir certaines de ses connaissances sur le tragédien antique<sup>55</sup>. La rapide et importante diffusion manuscrite de ces commentaires montrent qu'ils répondent alors à un besoin social et culturel et qu'ils rencontrent immédiatement leur public, celui des milieux lettrés, tant cléricaux que laïques. Leurs lectures et

<sup>50</sup> Voir Oxford, Bodleian Library, Rawl G.187 – en parchemin, daté de la deuxième moitié du XIV<sup>e</sup> siècle, ce manuscrit est copié par le même scribe que celui comportant les commentaires sur Sénèque (G.186), cité plus haut – et Oxford, Bodleian Library, ms Auct. F.6.4 – qui rassemble au quinzième siècle deux manuscrits, l'un du début treizième siècle et l'autre du tout début du quatorzième siècle, ce dernier contenant le commentaire de Nicholas Trevet sur la *Consolation de la Philosophie* de Boèce et qui est l'un des plus anciens manuscrits de ce texte (ca. 1310).

<sup>51</sup> Black, Pomaro, *La "Consolazione della Filosofia"*, pp. 105-106. Parmi ces manuscrits, l'on citera le Paris, Bibliothèque nationale de France, Lat. 9321, daté de 1400 et contenant des enluminures exécutées par le maître d'Orose.

<sup>52</sup> Gleason, *Nicholas Trevet, Boethius, Boccaccio*, pp. 161-188 ; Kneepkens, *The Reception of Boethius' "Consolatio"*, pp. 679-712 ; Löhmann, *Boethius und sein Kommentator Nicolaus Trevet*, pp. 28-48.

<sup>53</sup> Rotondi, *Nicola Trevet in una citazione di Boccaccio*, pp. 1099-1104 ; Marchitelli, *Da Trevet alla stampa*, p. 144.

<sup>54</sup> Ms Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 13003, sur lequel voir Mazza, *L'inventario della Parva Libreria di Santo Spirito e la biblioteca del Boccaccio*, pp. 55-56 ; Palma, *Un codice di Santo Spirito ritrovato (Vaticano lat. 13003)*, pp. 416-417 ; Boccaccio *autore e copista*, p. 408.

<sup>55</sup> Villa, *Le tragedie di Seneca nel Trecento*, pp. 474-479 ; Villa, *La protervia di Beatrice*, p. 236.

leurs usages sont attestés, souvent indirectement, tout au long du quatorzième siècle chez de nombreux producteurs de savoir dans la péninsule italienne. Si ces individus, dit humanistes, n'y font pas référence explicitement, alors qu'ils doivent une bonne part de leurs connaissances sur l'Antiquité à ce type de commentaires scolastiques, c'est que leur conception de la dette intellectuelle est bien différente de l'habitus scolastique.

## 6. *Santa Maria Novella : un centre périphérique*

Les commentaires de Nicholas Trevet sur Boèce et Sénèque montrent, par leur existence même ainsi que par leurs dédicaces, leurs contenus, leurs diffusions manuscrites, que, pour accéder à certaines œuvres de la culture et littérature antiques, les lettrés italiens ont recours aux compétences d'un théologien anglais, dont le savoir en la matière est alors reconnu par eux-mêmes comme bien supérieur au leur. L'idée d'une « redécouverte » de la culture antique au début du quatorzième siècle dans la péninsule italienne apparaît alors en partie comme l'effet d'une moindre connaissance de cette culture en ces lieux par rapport à d'autres lieux de savoir. Cette « redécouverte » est notamment rendue possible par des compétences intellectuelles et méthodologiques exogènes qui trouvent dans les ressources documentaires disponibles dans la péninsule italienne des occasions de développement et de prolongement<sup>56</sup>. Les ordres mendiants, et notamment l'ordre dominicain et ses théologiens anglais, ont ainsi participé activement au processus d'exhumation des textes antiques, processus qui s'inscrit dans la longue durée des pratiques médiévales. Ce phénomène n'apparaît alors plus comme une dynamique exclusivement locale, même si celle-ci a pris une plus grande place historiographique, en raison de la valeur symbolique et identitaire de sa reconstruction.

Ainsi, le commentaire de Nicholas Trevet sur les *Tragédies*, trop souvent vu comme un simple contexte annexe au développement de l'humanisme<sup>57</sup>, a eu sans doute beaucoup plus d'impact sur le renouveau de l'intérêt pour les textes de Sénèque que la « découverte » surmédiatisée (tant par ses acteurs que par les historiens) du manuscrit *Etruscus* par les « pré-humanistes » de l'école dite de Padoue. Sur ce point, la diffusion manuscrite est claire : le texte des *Tragédies* est connu essentiellement au cours du quatorzième siècle, tant en nombre de manuscrits qu'en nombre de références, à partir des dizaines de

<sup>56</sup> « Trevet borrowed a copy of the *De consolazione* from outside the convento. It is curious that around 1300 Florence was a center of interest in classical studies (though not in philology), even though she was unusually poor in classical texts, and that it was wandering Dominicans like Trevet as well as resident notaries like Brunetto who helped to make her learning less provincial » ; « As for the *De consolazione*, Trevet's statement that he had to borrow a copy outside the convent is confirmation of Dante's assertion of its rarity (in *Conv.* II.xii.2 Dante called it a book "not known by many") » : Davis, *Ptolemy of Lucca*, p. 37 et note 39.

<sup>57</sup> Pittaluga, *Memoria letteraria e modi della ricezione di Seneca*, pp. 45-58.

manuscripts liés au commentaire de Nicholas Trevet et aux traditions encyclopédiques du treizième siècle. Contrairement à l'influence que l'on a voulu lui prêter<sup>58</sup>, la petite dizaine de manuscrits issus de l'*Etruscus* ne tire son prestige que de l'obsession moderne pour l'original et n'était finalement connue que de quelques grandes figures sanctifiées de l'humanisme civique et politique. Les considérations rhétoriques et poétiques sur la versification et le théâtre sont déjà contenues dans ce commentaire sur Sénèque. Les premiers humanistes, qui se sont beaucoup servis des commentaires de Nicholas Trevet, l'ont souvent fait sans le citer, considérant sans doute que cette œuvre scolastique n'était pas digne d'être mentionnée dans leurs écrits. En procédant ainsi, comme avec de nombreuses autres sources médiévales, ils ont créé l'illusion d'une irruption culturelle que de trop nombreux historiens se sont contentés de répéter, jouant historiographiquement un oubli historique volontaire, qui forge la légende dorée de l'humanisme comme dans le cas paradigmatique de Francesco Petrarca.

Ces commentaires de Nicholas Trevet témoignent finalement d'une situation périphérique, à l'échelle de l'Europe occidentale, de la péninsule italienne par rapport aux centres majeurs de productions intellectuelles et culturels que sont Oxford et Paris. La bibliothèque de Santa Maria Novella semble relativement pauvre au regard des bibliothèques de ces grandes universités, au début du quatorzième siècle<sup>59</sup>. Ce lieu qui connecte des individus importants qui vont inciter Nicholas Trevet à faire ces commentaires n'est pas un lieu qui lui donne accès à une documentation particulière ou inédite. Et si Nicholas Trevet témoigne qu'il trouve dans la péninsule italienne des manuscrits qu'il cherche, il semble que ces œuvres, ces objets, n'intéressent pas grand monde jusqu'à son arrivée. Le développement de l'intérêt pour la culture antique n'aurait pas été envisageable sans les structures ecclésiastiques trans-territoriales, qui connectent le monde italien à l'axe majeur franco-anglais de production de savoir. C'est la création du centre avignonnais et la mobilité continentale de l'ordre dominicain qui permettent des médiations spatiales et une diffusion des savoirs scolastiques dans la péninsule italienne, incarnées ici par Nicholas Trevet. En élargissant la focale d'analyse à l'échelle européenne, Florence, comme Padoue et Bologne, apparaissent alors, comme des centres intellectuels et culturels secondaires, voir périphériques, à l'échelle européenne, alors qu'ils sont primordiaux à l'échelle de la péninsule italienne. Passer alors par la Grande-Bretagne, et suivre les traces et les œuvres d'un dominicain, d'un théologien, qui permet de remettre en cause le portrait standard de l'humaniste, permet de mieux comprendre le développement de l'humanisme dans la péninsule italienne.

<sup>58</sup> « La découverte de ce manuscrit eut une influence considérable puisque sa lecture permit la renaissance de la tragédie latine grâce notamment aux notes marginales explicitant des règles métriques. L'étude du trimètre iambique permet enfin de dissocier la tragédie de l'épopée, dissociation inconnue de Dante » : Pastore Stocchi, *Un chapitre d'histoire littéraire*, pp. 26-32.

<sup>59</sup> Brunetti, Gentili, *Una biblioteca nella Firenze di Dante*, pp. 21-48.

## Œuvres citées

- Gi. Billanovich, *I primi umanisti e la tradizione dei classici latini*, Fribourg 1953.
- Gi. Billanovich, *Il testo di Livio. Da Roma a Padova, a Avignone, a Oxford*, in « Italia medioevale e umanistica », 32 (1989), pp. 53-99.
- Gi. Billanovich, *La tradizione del testo di Livio et le origini dell'Umanesimo*, Padova 1981.
- Gi. Billanovich, *Tra Dante e Petrarca*, in « Italia medioevale e umanistica », 8 (1965), pp. 1-44.
- Gu. Billanovich, *Abbozzi e postille del Mussato nel Vat. lat. 1769*, in « Italia medioevale e umanistica », 28 (1985), pp. 23-33.
- Gu. Billanovich, *Il Seneca tragico di Pomposa e i primi umanisti padovani*, in *Pomposia monasterium modo in Italia primum. La biblioteca di Pomposa*, éd. par Gu. Billanovich, Padova 1994.
- R. Black, G. Pomaro, *La "Consolazione della Filosofia" nel Medioevo e nel Rinascimento italiano: Libri di scuola e glosse nei manoscritti fiorentini = Boethius's "Consolation of Philosophy" in Italian Medieval and Renaissance Education: Schoolbooks and Their Glosses in Florentine Manuscripts*, Firenze 2000.
- J. Block Friedman, *Orphée au Moyen Âge*, Paris-Fribourg 1999.
- Boccaccio autore e copista, éd. par T. De Robertis, C.M. Monti, M. Petoletti, G. Tanturli, S. Zamponi, Firenze 2013.
- G. Brunetti, Nicolas Trevet, *Niccolo da Prato: per le tragedie di Seneca e i libri dei classici, in Niccolò da Prato e i fratri predicatori tra Roma e Avignone*, éd. par M. Benedetti, L. Cinelli, « Memorie domenicane » 44 (2013), pp. 345-372.
- G. Brunetti, S. Gentili, *Una biblioteca nella Firenze di Dante: i manoscritti di Santa Croce*, in *Testimoni del vero. Su alcuni libri in biblioteche di autore*, éd. par E. Russo, Roma 2000, pp. 21-48.
- P. Busonero, *La mise-en-page nei primi testimoni del commento Trevetano a Seneca Tragico*, in « Aevum », 75 (mai-août 2001), 2, pp. 449-476.
- Chaucer's "Boece" and the Medieval Tradition of Boethius*, éd. par A.J. Minnis, Cambridge 1993.
- P. Courcelle, *La "Consolation de Philosophie" dans la tradition littéraire : antécédents et postérité de Boèce*, Paris 1967.
- C.T. Davis, *An Early Florentine Political Theorist: Fra Remigio de' Girolami*, in « Proceedings of the American Philosophical Society », 104 (1960), 6, pp. 662-676.
- C.T. Davis, *Ptolemy of Lucca and the Roman Republic*, in « Proceedings of the American Philosophical Society », 118 (1974), 1, pp. 30-50.
- R.J. Dean, *Cultural Relations in the Middle Ages: Nicholas Trevet and Nicholas of Prato*, in « Studies in Philology », 45 (1948), pp. 541-564.
- R.J. Dean, *The Dedication of Nicholas Trevet's "Commentary on Boethius"*, in « Studies in Philology », 63 (1966), pp. 593-603.
- A.C. de la Mare, R.H. Rouse, *New Light on the Circulation of the A-Text of Seneca's Tragedies*, in « Journal of the Warburg and Courtauld Institutes », 40 (1977), pp. 283-290.
- B.S. Donaghey, *Nicolas Trevet's Use of King's Alfred's Translation of Boethius and the Dating of his "Commentary"*, in *The Medieval Boethius. Studies in the Vernacular Translations of "De Consolatione Philosophiae"*, dir. par A.J. Minnis, Cambridge 1987, pp. 1-31.
- B. Dufal, *L'autorité du Père. Saint Augustin et le "De civitate Dei" au XIV<sup>e</sup> siècle*, thèse de doctorat, EHESS-Paris, 2014.
- F. Ehrle, *Gesammelte Aufsätze zur englischen Scholastik*, Roma 1970.
- F. Ehrle, *Historia bibliotheca romanorum pontificum tum Bonifatianae tum Avenionensis*, Roma 1890.
- M.G. Fachechi, *L'immagine traduttrice/traditrice e la responsabilità degli esegeti: il rapporto tra gli "Argumenta" di Nicola Trevet e Albertino Mussato e le miniature di Seneca tragico*, in « Italianistica. Rivista di letteratura italiana », 38 (2009), 2, pp. 59-69.
- M. Faucon, *La librairie des papes d'Avignon, sa fondation, sa composition, ses catalogues, 1316-1420*, II, Paris 1887.
- M. Ferretti, Boccaccio, *Paolo da Perugia e i commentari ovidiani di Giovanni del Virgilio*, in « Studi sul Boccaccio », 35 (2007), pp. 85-110.
- E. Franceschini, *Glosse e commenti medievali a Seneca tragico. Studi e note di filologia latine medievale*, Milano 1938.
- M.J. Gleason, *Nicholas Trevet, Boethius, Boccaccio: Contexts of Cosmic Love in "Troilus", Book III*, in « Medievalia et Humanistica. Studies in Medieval and Renaissance Culture », n.s., 15 (1987), pp. 161-188.

- C. Iannella, *Civic Virtues in Dominican Homiletic Literature in Tuscany in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, in « *Medieval Sermon Studies* », 51 (2007), pp. 22-32.
- C. Jourdain, *Des commentaires inédits de Guillaume de Conches et de Nicolas Trevet sur la "Consolation de la Philosophie" de Boèce*, in « *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque impériale et autres bibliothèques* », 20 (1862), 2, pp. 40-82.
- T. Kaeppli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, Roma 1970-1980.
- C.H. Kneepkens, *The Reception of Boethius' "Consolatio" in the Later Middle Ages: Trevet, Wheteley and the Question-Commentary*, Oxford, Exeter C., 28, in « *Nova de veteribus. Mittel- und neulateinische Studien für Paul Gerhard Schmidt*, éd. par A. Bihrer, E. Stein, München-Leipzig 2004, pp. 679-712.
- Les manuscrits classiques latins de la Bibliothèque Vaticane*, éd. par E. Pellegrin, Paris 1991.
- O. Löhmann, *Boethius und sein Kommentator Nicolaus Trevet in der italienischen Literatur des 14. Jahrhunderts*, in *Bibliothekswelt und Kulturgeschichte. Eine internationale Festgabe für Joachim Wieder zum 65. Geburtstag dargebracht von seinen Freunden*, éd. par P. Schweigler, G. Hofmann, P. Kirkegaard, H. Wiekowska, München 1977, pp. 28-48.
- C. Lohr, *Medieval Aristotle Commentaries*, in « *Traditio* », 28 (1972), pp. 282-396.
- A.P. Mac Gregor, *The Manuscripts of Seneca's Tragedies: a Handlist*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, éd. par H. Temporini, W. Haase, Berlin-New York 1985, II, pp. 1134-1241.
- S. Marchitelli, *Da Trevet alla stampa: le tragedie di Seneca nei commenti tardomedievali*, in *Le commentaire entre tradition et innovation*, éd. par M.-O. Goulet-Cazé, Paris 2000, pp. 137-145.
- S. Marchitelli, *Nicholas Trevet und die Renaissance der Seneca-Tragödien, I-II*, in « *Museum Helveticum* », 56 (1999), pp. 36-63, pp. 87-104.
- A. Mazza, *L'inventario della Parva Libreria di Santo Spirito e la biblioteca del Boccaccio*, in « *Italia medioevale e umanistica* », 9 (1966), pp. 1-74.
- A.J. Minnis, L. Nauta, « *More Platonico loquitur* ». *What Nicholas Trevet Really Did to William of Conches*, in *Chaucer's "Boece"*, pp. 1-33.
- C.M. Monti, F. Pasut, *Episodi della fortuna di Seneca tragico nel Trecento*, in « *Aevum* », 73 (1999), pp. 513-547.
- C.M. Monti, *Il corpus senecano dei Padovani: manoscritti e loro datazione*, in « *Italia medioevale e umanistica* », 50 (2009), pp. 51-99.
- C.M. Monti, *Seneca a Pomposa*, in *L'Abbazia di Pomposa. Un cammino di studi all'ombra del campanile (1063-2103)*, éd. par C. Di Francesco et A. Manfredi, Ferrara 2017, pp. 221-233.
- Nicholas Trevet und die "Octavia Praetexta". "Editio princeps" des mittellalterlichen Kommentars und Untersuchungen zum pseudosenecanischen Drama*, éd. par R. Junge, Paderborn-München-Wien-Zürich 1999.
- M. Palma, *Note sulla storia di un codice di Seneca tragico col commento di Nicola Trevet (Vat. Lat. 1650)*, in « *Italia medioevale e umanistica* », 16 (1973), pp. 317-322.
- M. Palma, *Un codice di Santo Spirito ritrovato (Vaticano lat. 13003)*, in « *Italia medioevale e umanistica* », 19 (1976), pp. 415-417.
- E. Panella, *I priori di Santa Maria Novella di Firenze 1221-1325*, in « *Memorie domenicane* », 17 (1986), pp. 253-284.
- U. Pasqui, *La biblioteca d'un notaio aretino del s. XIV*, in « *Archivio storico italiano* », 4 (1889), 5, pp. 250-255.
- M. Pastore Stocchi, *Un chapitre d'histoire littéraire aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles : "Seneca poeta tragicus"*, in *Les Tragédies de Sénèque et le théâtre de la Renaissance*, éd. par J. Jacquot, Paris 1964, pp. 26-32.
- R. Peiper, *De Senecae tragoediarum vulgari lectione (A) constituenda*, in *Festschrift zur 250jährigen Jubelfeier des Gymnasiums zu St. Maria Magdalena zu Breslau am 30. April 1893*, Breslau 1893, pp. 145-155.
- M. Petoletti, *Libri e letteratura ad Avignone ai tempi di Niccolò da Prato*, in *Niccolò da Prato e i frati Predicatori tra Roma e Avignone*, éd. par M. Benedetti, L. Cinelli, in « *Memorie domenicane* », 44 (2013), n.s., pp. 257-79.
- F. Petrarca, *Epistolae Selectae*, éd. par A.F. Johnson, Oxford 1923.
- F. Petrarca, *Res seniles*, éd. par S. Rizzo, IV, Firenze 2017.
- S. Pittaluga, *Memoria letteraria e modi della ricezione di Seneca tragico nel medioevo e nell'umanesimo*, in *Mediaeval Antiquity*, éd. par A. Welkenhuysen, H. Braet, W. Verbeke, Leuven 1995, pp. 45-58.



- A. Putaturo Murano, *Le Tragedie di Seneca, ms Urb. lat. 356 della Biblioteca Vaticana*, in « Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli », 21 (1978-1979), pp. 159-168.
- G. Rotondi, *Nicola Trevet in una citazione di Boccaccio*, in « Rendiconti del Regio Istituto Lombardo di Scienze e Lettere », 66 (1933), pp. 1099-1104.
- R.H. Rouse, *The A Text of Seneca's Tragedies in the Thirteenth Century*, in « Revue d'histoire des textes », 1 (1971), pp. 93-121.
- Seneca. Una vicenda testuale*, éd. par T. De Robertis, G. Resta, Firenze 2004.
- E.T. Silk, A.B. Scott, *Extracts from Trevet's Commentary on Boethius Texts and Translations*, in *Chaucer's "Boece"*, pp. 35-82.
- B. Smalley, *English Friars and Antiquity in the Early Fourteenth Century*, Oxford 1960.
- Texts and Transmission: A Survey of the Latin Classics*, éd. par L.D. Reynold, Oxford 1983.
- N. Trevet, *Commento alla "Phaedra" di Seneca*, éd. par M. Chiabò, Bari 2004.
- N. Trevet, *Commento alla "Phaedra" di Seneca*, éd. par C. Fossati, Firenze 2007.
- N. Trevet, *Commento alle "Phoenissae" di Seneca*, éd. par P. Mascoli, Bari 2007.
- N. Trevet, *Commento alla "Medea" di Seneca*, éd. par L. Roberti, Bari 2007.
- N. Trevet, *Commento all'"Oedipus" di Seneca*, éd. par A. Lagioia, Bari 2008.
- N. Trevet, *Commento alle "Troades" di Seneca*, éd. par M. Palma, Roma 1977.
- Nicolai Treveti Expositio "Herculis furentis"*, éd. par V. Ussani Jr., Roma 1959.
- Nicolai Treveti expositio L. Annaei Senecae "Agamemnonis"*, éd. par P. Meloni, Sassari 1961.
- Nicolai Treveti Expositio L.A. Senecae "Herculis Oetae"*, éd. par P. Meloni, Cagliari-Palermo 1962.
- [N. Trevet] *Il commento di Nicola Trevet al "Tieste" di Seneca*, éd. par E. Franceschini, Milano 1938.
- [N. Trevet] *Expositio Fratris Nicolai Trevethi Anglici Ordinis Predicatorum super Boecio "De consolacione"*, éd. par E.T. Silk, 1986, en ligne <<http://campuspress.yale.edu/trevet/>>. [dernière consultation 28.04.18].
- B. Ullman, *Hieremias de Montagnone and His Citations from Catullus*, in B. Ullman, *Studies in the Italian Renaissance*, Roma 1955, pp. 81-115.
- C. Villa, *La protervia di Beatrice. Studi per la biblioteca di Dante*, Firenze 2009.
- C. Villa, *Le tragedie di Seneca nel Trecento*, in *Seneca e il suo tempo*, éd. par P. Parroni, Roma 2000, pp. 469-480.
- R.G. Witt, *In the Footsteps of the Ancients: the Origins of Humanism from Lovato to Bruni*, Leiden 2000.
- R.G. Witt, *The Origins of Italian Humanism: Padua and Florence*, in « The Centennial Review », 34 (1990), 1, pp. 92-108.
- L. Zurli, *Il testo iconico: vedere i classici alla Vaticana*, in « Giornale di filologia italiana », 49 (1997), pp. 285-317.

Blaise Dufal  
University of Sydney  
blaise.dufal@sydney.edu.au



# Lo “studium” e la biblioteca di Santa Maria Novella nel Duecento e nei primi anni del Trecento (con una postilla sul Boezio di Trevet)

di Anna Pegoretti

Building on recent scholarship, this article sketches the development of the Florentine *studium* of Santa Maria Novella in the thirteenth century, before it became a *studium generale* between 1305 and 1311. The catalogue of Santa Maria Novella's library and the information regarding works which were conceived there are collected and analysed to outline the core of the ancient library. The first quire of the manuscript Florence, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. G 3.451 (cc. 1-8) constitutes a notable case study for the learning interests of Dominican friars. Finally, this article discusses the controversial letter written by Nicholas Trevet to the dedicatee of his commentary on Boethius' *Consolatio Philosophiae* and re-assesses its disputed connection with the Florentine environment.

Middle Ages; 13<sup>th</sup>-14<sup>th</sup> Centuries; Dominican Order; Florence; Convent of Santa Maria Novella; Mendicant Schools; Peter of Poitiers; Nicholas Trevet; Education; Library; Boethius; Commentary.

Il visitatore che si inoltra nel Chiostro Verde di Santa Maria Novella e, sul lato est, nel Cappellone degli Spagnoli, si trova di fronte la storia trionfale dell'ordine domenicano nei suoi primi centocinquant'anni di vita, squadermata sulle pareti della sala capitolare. Gli affreschi, realizzati all'incirca fra il

Desidero ringraziare, per i numerosi suggerimenti e commenti ricevuti, Carlo Delcorno, Gianfranco Fioravanti, i curatori di questi atti e i miei anonimi lettori, ragguardevoli per competenza e generosità intellettuale. Nicolò Maldina, già mio collega nel progetto di ricerca *Dante and Late Medieval Florence: Theology in Poetry, Practice and Society*, finanziato dall'Arts and Humanities Research Council britannico e condotto congiuntamente dalle università di Leeds e Warwick, troverà il suo preziosissimo lavoro messo in qualche modo a frutto. A Julie Brumberg (e a Lorenzo Dell'Oso che ci ha messe in contatto) devo un significativo scambio di materiali e lavori inediti. Naturalmente, ogni errore resta a mio carico.

1366 e il 1368 da Andrea di Bonaiuto, forse su progetto di Iacopo Passavanti<sup>1</sup>, illustrano sulla parete d'ingresso le storie (alquanto rovinate) di san Pietro Martire, presente in Santa Maria Novella nel 1244-1245; sulla parete di fronte la passione, morte e resurrezione di Gesù, inclusa la discesa al Limbo; su quella di destra una complessa allegoria della missione e del trionfo dell'ordine in cui Domenico, Pietro Martire e Tommaso d'Aquino combattono contro gli eretici. A sinistra campeggia il *Trionfo di san Tommaso*. Al di sopra del santo in trono compaiono le virtù teologali e cardinali, ai lati gli autori biblici, ai suoi piedi gli eretici sconfitti: Sabellio, Averroè, Ario. Nei quattordici stalli del registro inferiore siedono sulla destra le arti liberali, sulla sinistra una serie di altre discipline: ai piedi di ognuna è raffigurato un illustre esponente della disciplina stessa. La lettura corretta procede dall'esterno verso la metà, dove siede il santo in trono. A partire da destra compaiono grammatica (con Prisciano), retorica (Cicerone), dialettica (Pietro Ispano); e il quadrivio: musica (Tubalcain), astronomia (Tolomeo), geometria (Euclide), aritmetica (Pitagora). Nelle cuspidi dei troni si trovano i sette pianeti. Dall'altro lato, diritto civile (Giustiniano) e canonico (Clemente V), filosofia (Aristotele), Sacra Scrittura (Girolamo), teologia (probabilmente Giovanni Damasceno), contemplazione (Dionigi Areopagita), predicazione (Agostino)<sup>2</sup>.

Alla tradizionale raffigurazione della Sapienza con le arti liberali – più o meno integrate da altre discipline – si sostituiscono qui Tommaso d'Aquino (canonizzato il 18 luglio 1323) e una visione del sapere in cui ogni disciplina, da collocarsi in un percorso ideale, è funzionale alla comprensione della Rivelazione, inesorabilmente mediata dal santo. Questa è la monolitica visione degli studi proposta a Trecento avanzato<sup>3</sup>, che ricorda in qualche modo la sconcertante rappresentazione del cielo dantesco del Sole offerta nella copia della *Commedia* della British Library, Egerton 943, dove, con l'eccezione di Bonaventura, gli spiriti sapienti sono tutti domenicani, Salomone compreso<sup>4</sup>. La strada per arrivare a una simile sistematizzazione e autocoscienza, però, era stata lunga e travagliata: lo stesso tomismo ebbe tutt'altro che vita facile tra la fine del Duecento e gli inizi del Trecento<sup>5</sup>. In questa complessa elabora-

<sup>1</sup> Di recente l'ipotesi è stata autorevolmente riproposta da Auzzas, *Passavanti, Iacopo*: «realizzò [le pitture] Andrea Bonaiuti all'incirca un decennio più tardi, quando Passavanti era già morto (1366-1368), però la tradizione vorrebbe che quest'ultimo ne fosse stato l'ispiratore, e l'ipotesi non è peregrina». Pur riconoscendo l'influenza dello *Specchio di vera penitenza*, escludeva Passavanti dal progetto complessivo Gardner, *Andrea di Bonaiuto and the Chapterhouse Frescoes*. Sul Cappellone, e in particolare sul *Trionfo di san Tommaso*, si vedano almeno Meiss, *La pittura a Firenze*, pp. 147-164; Romano, *Due affreschi*; Camporeale, *Lorenzo Valla tra Medioevo e Rinascimento*, pp. 21-27; Grossi, "Arti" e "scienze".

<sup>2</sup> Secondo Grossi, "Arti" e "scienze", pp. 344 sgg., nelle cuspidi sarebbero rappresentati i doni dello Spirito Santo, cui corrispondono altrettante beatitudini.

<sup>3</sup> Sulla difficoltà del programma iconografico, pensato innanzitutto per i frati, si veda Gardner, *Andrea di Bonaiuto and the Chapterhouse Frescoes*, pp. 111, 119-120.

<sup>4</sup> Pegoretti, *Indagine*, pp. 89, 252-253.

<sup>5</sup> Nell'impossibilità di trattare il tema in questa sede, mi limito a segnalare le considerazioni e la bibliografia proposte in Bianchi, *Ordini mendicanti e controllo ideologico*, pp. 326 sgg. e, recentemente, Amerini, *The Reception of Thomas Aquinas' Philosophy*. Per quanto riguarda

zione va collocata anche la storia dello *studium* (e della relativa biblioteca) di Santa Maria Novella, che proprio negli anni di nostro interesse conosce un'evoluzione tumultuosa e una presenza straordinaria di frati di primo piano.

### 1. *L'organizzazione scolastica domenicana e lo "studium" di Santa Maria Novella*

Nato per combattere l'eresia ed evangelizzare attraverso una predicazione efficace e teologicamente solida, l'ordine dei Predicatori considera lo studio parte integrante della propria vocazione. Durante la prima metà del Duecento l'organizzazione scolastica è relativamente semplice<sup>6</sup>. Già dal 1220, le Costituzioni dell'ordine prevedono che ogni convento abbia al suo interno una scuola, il cui scopo principale è formare i frati nella teologia – che a quest'altezza cronologica significa esegesi biblica – e nei fondamenti della spiritualità domenicana<sup>7</sup>. A partire dalla professione di fede, l'apprendimento in classe diventa l'attività quotidiana di ogni frate, priore compreso. Fino al 1248, l'unico *studium generale* è quello parigino di Saint-Jacques, poi affiancato da altri, tra cui quello di Bologna – casa madre e luogo di sepoltura del fondatore – per l'area italiana. L'accesso agli *studia generalia* era concesso a pochissimi frati, che spesso vi trascorrevano solo due o tre anni e non necessariamente completavano il ciclo di studi superiore<sup>8</sup>: a seconda delle esigenze, potevano essere inviati nei conventi maggiori come lettori prima dell'ottenimento del titolo. A partire già da questo periodo, molte scuole dei singoli conventi ospitavano al loro interno anche scuole di grammatica, rivolte tanto ai novizi quanto a giovani non consacrati, che si concentravano innanzitutto sull'insegnamento del leggere e scrivere in latino e servivano spesso come bacini di reclutamento di nuovi frati. L'ingresso nell'ordine era inizialmente concesso all'età di diciotto anni; in seguito tale limite venne abbassato a quindici, ma restò comunque

l'affermarsi del tomismo in relazione a Dante, si veda Bianchi, *A "Heterodox" in Paradise?*, e Bianchi, *Dante eterodosso?*

<sup>6</sup> Il volume di riferimento per la storia del sistema educativo domenicano entro il 1350 è Mulchahey, *"First the Bow Is Bent in Study..."*. Pionieristico resta il lavoro di Barone, *La legislazione sugli "Studia" dei Predicatori e dei Minori*, al quale ha fatto seguito in tempi più recenti Barone, *Conclusioni*; si veda inoltre Maierù, *Formazione culturale e tecniche d'insegnamento*; Maierù, *Dominican "Studia" in Spain*; per alcune coordinate generali, si può consultare Cinelli, *L'Ordine dei Predicatori e lo studio*. Ancora essenziale Bruni, *L'apporto dell'ordine domenicano*, anche in relazione al convento fiorentino; e si veda anche Antonelli, *L'Ordine domenicano e la letteratura*, specie per gli sviluppi della storia letteraria italiana in rapporto ai Predicatori. Per quanto riguarda l'istruzione a Firenze, resta imprescindibile Davis, *L'Italia di Dante*, soprattutto pp. 135-166.

<sup>7</sup> Il carattere eminentemente pratico e lo scopo teologico-pastorale della formazione domenicana sono utilmente sottolineati da Mulchahey, *The Role of Conventual "Schola"*. Si veda anche quanto affermato da Giulia Barone, riportato *infra*, nota 11.

<sup>8</sup> Pur con i dovuti distinguo, una situazione simile si riscontra anche tra i francescani. Si veda almeno Courtenay, *Academic Formation and Careers*; Roest, *The Role of Lectors*; Roest, *A History of Franciscan Education*, p. 67.

largamente trasgredito. Ad ogni modo, in linea di principio un novizio doveva avere non solo una certa età, ma anche un'adeguata preparazione, almeno in latino. A questa esigenza rispondeva la scuola di grammatica, che fungeva da agente educativo per l'intera comunità cittadina, al punto che, talvolta, i Comuni contribuivano a coprire lo stipendio degli insegnanti e maestri laici potevano esservi assunti.

Gli anni Cinquanta del Duecento si caratterizzano per il crescere di esigenze che portano alla creazione di due ulteriori tipi di *studia*, intermedi rispetto a quelli dei conventi – che accentuano il loro carattere di primo e basilare gradino dell'istruzione, incentrato sempre più sulla grammatica – e gli *studia generalia*. Il capitolo generale del 1259 decreta l'apertura in ogni provincia di uno *studium artium* della durata di tre anni<sup>9</sup>. Non si immagini un semplice insegnamento delle arti liberali; la pietra di paragone sarà caso mai la facoltà delle Arti, meglio se quella parigina: a quest'ultima, infatti, competeva l'insegnamento di una filosofia ripartita sostanzialmente in razionale, naturale, morale. Se in quella razionale entrava a buon diritto la logica, la filosofia naturale sussumeva – oltre a fisica e metafisica – le matematiche (ovvero il quadrivio). Gli *studia artium* domenicani, però, sembrano presentarsi nella pratica concreta come dediti esclusivamente alla filosofia razionale: sono dunque, di fatto, *studia logicalia*<sup>10</sup>. Lo stesso capitolo del 1259 crea anche gli *studia naturalia*, della durata di due anni, almeno in questa prima fase molto meno diffusi, riservati a pochissimi e interdetti ai laici (a meno di dispense particolari)<sup>11</sup>; a essi competono gli altri due ambiti: la filosofia natu-

<sup>9</sup> Ma probabilmente si limita a ratificare una situazione già in atto da qualche anno: si veda Brumberg-Chaumont, *Les débuts de l'enseignement de la logique*. Nella provincia romana il possesso di libri di logica e «qui pertinent ad moralem philosophiam» veniva concesso già nel 1244: si veda Bianchi, *Ordini mendicanti e controllo ideologico*, p. 316.

<sup>10</sup> Si veda Bataillon, *Le lectures dei maestri dei Frati Predicatori*, p. 118. Sullo sviluppo dell'insegnamento della logica nell'ordine si veda Brumberg-Chaumont, *Les débuts de l'enseignement de la logique*, che chiarisce bene come la presenza degli *studia* specializzati non obliterasse l'insegnamento della logica di base a livelli più bassi.

<sup>11</sup> Il divieto è ripetuto almeno tre volte tra il 1275 e il 1281 (1275: «Ordinamus etiam quod lectores libros physicos non legant in scholis; et ad lectiones philosophiae in quocumque loco legerint, non suscipiant seculares», *Acta capitulorum provincialium*, p. 45; 1278: «Item quod lectores personas seculares ad lectiones philosophicas non admittant», p. 49; 1281: «Volumus etiam quod nullus legat vel audiat lectiones alias quam theologicas sine licentia prioris provincialis, nisi illi de quibus in capitulo provinciali est aliter ordinatum», p. 56; corsivi miei) e poi nuovamente nel 1308 («Item inhibemus districte ne aliquis secularis ad lectiones alias quam ad theologicas admittatur sine prioris provincialis licentia speciali», p. 169, rr. 14-15), nel 1315 e nel 1317 (si veda Panella, *Nuova cronologia remigiana*, versione online, s. v. «FI tra 1291 e 1294 - Dante Alighieri "ne le scuole de li religiosi e a le disputazioni de li filosofanti"»). La menzione dei libri *fisici* nella prima occorrenza del 1275 rivela una preoccupazione specifica nei confronti dell'Aristotele naturale. L'allargamento nel 1281 a tutto ciò che non è teologia sembra rivolto soprattutto ai frati, che, in mancanza di assegnazioni specifiche, dovranno seguire solo i corsi teologici; ad ogni modo, la norma sarà valsa a maggior ragione per i laici, per quanto non si possa dimenticare la preoccupazione costante dell'ordine verso un *curriculum studiorum* che fornisse ai confratelli una preparazione ordinata. Come sempre, vale l'adagio secondo cui un divieto iterato può ben rivelare frequenti trasgressioni. Importanti a tal proposito le parole di Barone, *Conclusioni*, p. 375: «Elemento caratteristico della cultura e delle strutture scolastiche

rale e quella morale<sup>12</sup>. Nella provincia romana, però, quella morale subisce – a detta di Mulchahey – una sorta di eclissi e non viene insegnata negli *studia in naturis*, al punto che sembra di poter affermare che nel corso del Duecento l'insegnamento (ovvero il commento) dell'*Etica Nicomachea* rimane escluso, per essere introdotto solo con la creazione di uno *studium generale*<sup>13</sup>. Inoltre, si nota una resistenza più forte che altrove nei confronti delle arti del quadrivio, astronomia in testa<sup>14</sup>.

Fra il 1265 e il 1268, durante la reggenza del convento di Santa Sabina a Roma, Tommaso sperimenta un ulteriore modello di insegnamento intermedio di tipo teologico, il quale, secondo Mulchahey, prenderà in seguito (dal 1281) il nome di *studium particularis theologiae*. Si tratta di un *curriculum* più avanzato di quello conventuale, propedeutico a quello dello *studium generale* e incentrato pressoché esclusivamente sulle *Sentenze*. A questo tipo di insegnamento viene attualmente legata con sempre maggiore convinzione la stesura della *Summa theologiae*, che doveva servire a rafforzare la preparazione teologica dei frati<sup>15</sup>. L'imponenza e la strutturazione dell'opera sembrano dunque debitorie non tanto (o quantomeno non solo) di una poco definibile tendenza medievale alla sistematizzazione, quanto della peculiare concezione della teologia e della didattica della teologia, che matura in seno all'ordine

degli Ordini Mendicanti [...] è la ricerca dell'*utilità spirituale*. [...] Solo la necessità di una perfetta comprensione della teologia può autorizzare lo studio delle arti o della filosofia pagana. È in nome di questa stessa "utilità" che le scuole di teologia, e solo esse, sono aperte ad esterni agli Ordini, siano essi chierici o laici».

<sup>12</sup> Agli *studia naturalia* pare doversi strettamente legare una buona parte dell'opera di parafrasi e commento dei libri aristotelici portata avanti da Alberto Magno (ma si vedano i correttivi cronologici proposti da Brumberg-Chaumont, *Les débuts de l'enseignement de la logique*). Questi due nuovi tipi di scuole non diventano obbligatori che nel 1305 (Mulchahey, "First the Bow Is Bent in Study...", p. 265) e il dibattito sul ruolo delle arti e della filosofia nel *curriculum* domenicano resta aperto a lungo, con Alberto e Tommaso – peraltro membri della commissione per l'avanzamento degli studi interna all'ordine – in prima linea nella battaglia per il loro accreditamento (Mulchahey, "First the Bow Is Bent in Study...", pp. 59, 219-220).

<sup>13</sup> Si veda Mulchahey, "First the Bow Is Bent in Study...", p. 271: «Aristotle's *Ethica*, as well as the *Economica* and the *Politica*, ultimately came to be used not in the order's *studia naturalium*, but as the centrepiece for a series of extraordinary lectures in the *studia generalia* and in the provincial theology schools developed by the order from about 1260. (...) But in the Roman Province any consideration of Aristotle's *Ethica*, or moral philosophy, was excluded from the syllabus of the *studia naturalium* from the beginning». È solo a partire dal secolo successivo, e in particolare con il capitolo generale di Metz nel 1313, che il *magister studentium* è tenuto in ogni *studium* a impartire lezioni di filosofia morale e/o su qualche trattato di Tommaso: si veda Bianchi, *Ordini mendicanti e controllo ideologico*, p. 330. Inoltre, solo dal 1314 la filosofia morale viene introdotta anche a livello di *studium particularis theologiae* (per il quale vedi *infra*): Mulchahey, "First the Bow Is Bent in Study...", pp. 331-332. Sull'insegnamento di teologia e filosofia (naturale, logica e metafisica) da un lato, filosofia morale dall'altro nell'Italia di Dante si vedano le eccellenti messe a punto di Robiglio, *Philosophia and Theologia*, e Bianchi, *Moral Philosophy*.

<sup>14</sup> Bianchi, *Ordini mendicanti e controllo ideologico*, p. 317. A tale proposito, è interessante il fatto che l'astronomia nota a Dante all'altezza della *Vita nova* – e quindi *grosso modo* nella prima metà degli anni Novanta del Duecento – debba probabilmente qualcosa ai commenti di Alberto Magno e Tommaso all'Aristotele naturale: si veda Chisena, *L'astronomia di Dante*.

<sup>15</sup> Boyle, *The Setting of the "Summa theologiae"*; Mulchahey, "First the Bow Is Bent in Study...", pp. 278-336; Mulchahey, *Education in Dante's Florence Revisited*, p. 145.

con Tommaso, per poi trovare una celebrazione monumentale nel *Trionfo* del Cappellone degli Spagnoli. L'esperimento s'interrompe nel convento romano nel 1268 – quando Tommaso viene richiamato a Parigi – per essere immediatamente ripreso a Napoli – dove l'Aquinate si reca nel 1272 – e a Orvieto.

Varrà la pena a questo punto ripercorrere il percorso formativo di Remigio de' Girolami, il quale fa il suo ingresso nell'ordine a Parigi, nel convento di Saint-Jacques<sup>16</sup>, immediatamente dopo essere stato licenziato *in artibus*, immaginiamo nel “Vico degli Strami” (Alighieri, *Pd.* X.137). Siamo nel 1267-1268. Remigio rappresenta un esempio di prima mano di adolescente fiorentino andato a studiare le Arti non nella comoda Bologna, ma a Parigi, dove evidentemente maturò la vocazione. In rapporto alla composizione e alla mobilità sociale dell'*intelligenza* fiorentina, il suo percorso dimostra quanto i gradi di separazione fra la comunità toscana, la lontana capitale francese e i maggiori esponenti della scolastica fossero tutto sommato davvero pochi. È probabile che, appena vestito l'abito, Remigio abbia avuto come maestro di teologia nientemeno che l'Aquinate – «magister meus frater Thomas de Aquino»<sup>17</sup>, lo definisce in un sermone – da poco rientrato a Parigi da Roma. Si tratta di anni cruciali: al 1270 data la prima condanna ufficiale di alcune dottrine di matrice aristotelica, riferibili in particolare alle Arti<sup>18</sup>. Agli anni fra il 1268 e il 1271, inoltre, vanno ascritti i commenti tomistici a *Fisica* e *Metafisica*. Remigio, dunque, si trova a Parigi in un periodo estremamente ricco, a stretto contatto con maestri di prim'ordine, direttamente coinvolti nel dibattito sugli studi e su importanti punti di dottrina.

Veniamo ora a Santa Maria Novella. Al 1305 datano le prime avvisaglie della costituzione di uno *studium generale*, il cui status è ormai incontrovertibile nei documenti risalenti al 1311. E prima? Come ogni prioria, il convento ospitava una scuola per novizi, della quale si serviva spesso anche il clero locale<sup>19</sup> e che doveva essere aperta a laici. Prima dei due anni di corsi in teologia, comprensivi di *Sentenze* e di lezioni sulla Bibbia, i frati dedicavano almeno un anno all'apprendimento dell'osservanza e della spiritualità domenicane<sup>20</sup>. La formazione del frate in quanto predicatore e confessore aveva la massima importanza: in questo tipo di *curriculum* – comunque esteso all'intera esperienza dei frati, ben oltre il noviziato – si inserivano gli insegnamenti di *teologia* morale (non filosofia), con l'aiuto di *summae* quali quelle di Raimondo

<sup>16</sup> Ma la casa madre dei frati era quella di provenienza geografica, non quella di vestizione: si veda Panella, *Priori*, p. 255.

<sup>17</sup> Panella, *Nuova cronologia remigiana*, p. 157.

<sup>18</sup> La disputa, com'è noto, troverà il suo culmine nella condanna del vescovo Tempier nel 1277, quando sotto accusa verrà messo anche il tomismo. Su tutta la vicenda si veda il volume di Bianchi, *Il vescovo e i filosofi*.

<sup>19</sup> Mulchahey, “*First the Bow Is Bent in Study...*”, pp. 133 sgg.

<sup>20</sup> Una disposizione del 1292 parla addirittura di tre anni da dedicare all'apprendimento di liturgia, preghiera e Bibbia prima dell'ammissione agli studia *logicalia* o *naturalia*: «Item ordinamus quod nullus iuvenis ante tres annos promoveatur ad studium logice vel nature, sed in illo triennio in devotione, officio ecclesiastico et biblia studeant diligenter; et nisi in predictis bene profecerint, ad alia studia non mittantur» (*Acta capitulorum provincialium*, p. 105).



di Peñafort e Peraldo, di manuali e di collezioni comprensive del diritto canonico utile all'esercizio delle funzioni pastorali<sup>21</sup>. Dai lavori di Michèle Mulchahey emerge come, per una buona parte del Duecento, l'offerta formativa del convento fiorentino fosse sostanzialmente questa, più limitata rispetto a quella dei più importanti centri di Orvieto, Pisa, Napoli<sup>22</sup>. Persino la scuola di grammatica, di cui forse si sentiva scarsa necessità grazie al tutto sommato ricco panorama dell'istruzione fiorentina nel Duecento<sup>23</sup>, arrivò tardi: il primo documento che attesti l'assunzione di un maestro di grammatica in Santa Maria Novella data infatti al 1318<sup>24</sup>. Questo è il panorama in cui Remigio, di ritorno da Parigi, assume il primo incarico di lettore nel 1274<sup>25</sup>.

Una svolta significativa documentabile con certezza si ha solo all'altezza del 1281, anno in cui il convento è incaricato di organizzare uno *studium theologiae*, o meglio uno *studium particularis theologiae* secondo le linee proposte anni prima da Tommaso a Roma<sup>26</sup>. L'incrocio dei dati raccolti da Panella e Mulchahey, verificati sugli atti capitolari, permette di compilare una lista minima dei lettori presenti in convento verso fine secolo e dei loro insegnamenti. Naturalmente, essa è tutt'altro che completa o incontrovertibile, soprattutto per quanto riguarda i contenuti dell'insegnamento: le disposizioni capitolari tendono ad annotare più volte dei divieti che probabilmente nascondono eccezioni e trasgressioni<sup>27</sup>; inoltre, la vita intellettuale di un convento non era fatta solo di corsi, ma anche di dispute e di sermoni, oltre che di letture personali. L'esperimento, però, mi sembra degno di essere tentato, quantomeno per testare le potenzialità di un simile approccio, distinguere il certo dal possibile e definire qualche punto fermo<sup>28</sup>.

Nel 1287 viene nominato *lector Sententiarum* in Santa Maria Novella Corrado da Pistoia; l'anno successivo Michele da Firenze è designato *cursor Sententiarum* (mi è difficile dire se in sostituzione o in affiancamento a Corrado)<sup>29</sup>. La norma del 1287 chiarisce i compiti degli insegnanti di teologia nella provincia romana:

<sup>21</sup> Questo genere di "letture pastorali", di cui si conserva qualche raccolta (e.g. London, British Library, Add. 30508), poteva eventualmente costituire materia di lezione in assenza di un lettore. La *collatio scientifica* – una sessione di studi di tipo scolastico tenuta una o due volte a settimana, con funzioni di ripasso o di esame – poteva anche essere *de moralibus*. Si veda Mulchahey, *"First the Bow Is Bent in Study..."*, pp. 194 sgg.

<sup>22</sup> A causa della loro eccellenza e importanza, i conventi di Pisa e Napoli non avevano baccellieri, ma solo lettori, anche per le ripetizioni (Mulchahey, *"First the Bow Is Bent in Study..."*, p. 183).

<sup>23</sup> Si veda i recenti Black, *Education and Society*; Black, *Education*; Faini, *Prima di Brunetto*.

<sup>24</sup> Si veda Mulchahey, *"First the Bow Is Bent in Study..."*, p. 95.

<sup>25</sup> Panella, *Nuova cronologia remigiana*, p. 162.

<sup>26</sup> Mulchahey, *Education in Dante's Florence Revisited*, p. 145. *Acta capitulorum provincialium*, p. 56, r. 27.

<sup>27</sup> Chiama a una doverosa cautela nell'uso degli atti capitolari Panella, *Nuova cronologia remigiana*, versione online, s. v. «FI tra 1291 e 1294 - Dante Alighieri "ne le scuole de li religiosi e a le disputazioni de li filosofanti"».

<sup>28</sup> Un lavoro analogo per il convento di Santa Croce tra la seconda metà del Duecento e i primi decenni del Trecento è reperibile in Pegoretti, *"Nelle scuole delli religiosi"*.

<sup>29</sup> *Acta capitulorum provincialium*, rispettivamente a p. 78, rr. 20-21 e p. 84, rr. 17-18. Intendo le decisioni capitolari, normalmente prese in primavera, come valide per l'anno accademico successivo, a partire all'incirca da settembre.

ordinamus quod lectores qui habent baccellarios, legant in die unam lectionem tantum de testu biblie et disputent ordinate ad minus semel in septimana, secundam vero lectionem legant baccellarii de Sententiis, exceptis lectoribus Pisanis et Neapolitano qui singulis diebus legant duas lectiones ordinate, unam videlicet de testu biblie et aliam de Sententiis, et vite<n>t prolixitatem, ne lectio bacellariorum valeat impediri, et disputabunt ad minus semel in qualibet septimana. Alii vero *lectores baccellarios* non habentes, legent in die qualibet duas lectiones in t<h>eologia. Bacellarii vero predicti non sedeant in cathedra lectorum, sed in alio loco magis humili eis seorsum separato, exceptis bacellariis conventuum Pisani et Neapolitani qui eisdem locis cum suis lectoribus sedeant. Et volumus quod lectores in theologia continuent lectiones usque ad festum Apostolorum<sup>30</sup>.

Il lettore “principale” risulta dunque incaricato dell’insegnamento biblico e della disputa, mentre il *lector baccellarius* – nel nostro caso *lector Sententiarum* – legge le *Sentenze* (i conventi più importanti di Napoli e Pisa hanno due lezioni dedicate al testo teologico di base: una tenuta dal lettore principale, l’altra dal lettore baccelliere, che può occupare la cattedra del *lector*, avendone evidentemente la qualifica)<sup>31</sup>. L’assegnazione non scontata di un baccelliere sentenziario a Santa Maria Novella diviene da qui in poi una costante, che segnala l’enfasi sull’insegnamento teologico presso la casa fiorentina, incaricata dello *studium particularis theologiae* anche nel 1291<sup>32</sup>, quando Giovanni da Spoleto è nominato *lector Sententiarum*. Gli fa seguito, l’anno successivo, Franco da Perugia<sup>33</sup>. Ricordo, non troppo incidentalmente, che ci stiamo inoltrando negli anni in cui Dante colloca la sua frequentazione delle “scuole dei religiosi” (*Conv.* II.xii.7).

Nel momento in cui nel 1288 si riassegna lo *studium particularis theologiae* a Firenze<sup>34</sup>, si istituiscono anche undici *studia in naturis* nella provincia romana: nemmeno uno è assegnato alla città toscana<sup>35</sup>. L’assenza dagli atti capitolari di un riferimento a studi di filosofia naturale presso Santa Maria Novella è significativa e merita qualche riflessione ulteriore. In relazione alla *Divisio scientiae* remigiana, da ascrivere probabilmente agli anni fra il 1285 e il 1295 circa<sup>36</sup>, Emilio Panella ha sostenuto che non vi sarebbero motivazioni

<sup>30</sup> *Acta capitulorum provincialium*, p. 79, rr. 6-18. Corsivo mio.

<sup>31</sup> Si veda Mulchahey, “*First the Bow Is Bent in Study...*”, p. 183, e Fioravanti, *Il Convento e lo “Studium”*, p. 91.

<sup>32</sup> Mulchahey, *Education in Dante’s Florence Revisited*, p. 145.

<sup>33</sup> *Acta capitulorum provincialium*, p. 100, rr. 3-4 e p. 107, rr. 3-4.

<sup>34</sup> Se l’assegnazione facesse seguito a un’interruzione dello *studium*, oppure si limitasse a confermarne l’esistenza, non sono in grado di dirlo; non mi sembra nemmeno problema di facile soluzione. Fioravanti, *Il Convento e lo “Studium”*, insiste molto e credo giustamente sulla natura provvisoria degli *studia in naturis*, e il medesimo discorso varrà per gli *studia particularia* e in generale per tutti i livelli intermedi.

<sup>35</sup> *Acta capitulorum provincialium*, pp. 85-88. L’eccezionale costituzione di ben undici *studia* sarà probabilmente da considerarsi un «effort to make up for lost time» (Mulchahey, “*First the Bow Is Bent in Study...*”, p. 264), ma sono importanti le riflessioni di Brumberg-Chaumont, *Les débuts de l’enseignement de la logique*, che esclude si tratti di una sorta di “esordio” della filosofia nella provincia romana, posto peraltro che i divieti di frequentazione delle lezioni precedono questa data (si veda *supra*, nota 11).

<sup>36</sup> Editto in Panella, *Un’introduzione alla filosofia*. Un *terminus ante quem*, pur problematico,

valide «per sottrarre Remigio all'insegnamento filosofico», parte del *curriculum* di molti frati docenti:

La *Divisio scientie* è frutto d'insegnamento scolastico, come si evince dal testo, e d'insegnamento nei corsi filosofici; così come ai corsi di discipline filosofiche vanno rimessi il commento all'*Ethica nicomachea*, di cui abbiamo soltanto il prologo (...), e il *Prologus super scientia in generali* (...). Non vi sono ragioni per sottrarre a Remigio lettori filosofici, al pari d'altri frati del corpo insegnante, la cui carriera ricostruibile dagli Atti dei capitoli inizia con corsi sulla logica, prosegue con l'insegnamento d'altre discipline filosofiche, approda al lettorato sentenziario o biblico in teologia. Sfortunatamente i copisti degli Atti (pervenutici in esemplari d'uso conventuale) trascrivono le liste di nomina dei lettori soltanto a partire dal 1287 e non sempre sistematicamente<sup>37</sup>.

Che questo testo sia frutto di preoccupazioni didattiche è fuor di dubbio, anche a giudicare dall'*incipit*, in cui Remigio afferma di voler dare una trattazione complessiva, breve e chiara di un tema affrontato spesso:

Cum cognitio habeatur de re uno mo[do] (...), et divisio scientie generalis frequenter recitanda incumbat, utile visum est michi divisionem ipsam ad quandam ordinatam brevitatem reducere secundum quo verbo abbreviato cunctorum ordinatori placuerit propinare. Licet enim aliqui sufficienter videantur ipsam divisisse, fortassis tamen in aliquo defecerunt nec multum habilem ad recitandum ipsam divisione fecerunt propter multorum insertionem<sup>38</sup>.

Non è tuttavia semplice dimostrare che esso nasca da esigenze legate all'insegnamento specificamente filosofico. Oltre ai trattati esplicitamente dedicati a questo argomento – come quello di Remigio – i luoghi in cui è possibile trovare *divisiones philosophiae* sono numerosissimi (il frate stesso parla della *divisio* come «frequenter recitanda»); nei prologhi dei commenti all'*Isagoge*, nei commenti e nelle *quaestiones* sulla *Metafisica* e su altri libri aristotelici, nelle voci lessicografiche dedicate alla filosofia, nelle enciclopedie, nelle introduzioni alla filosofia nelle Facoltà delle Arti e nelle “guide dello studente”. Se questi testi appartengono a un panorama filosofico, è anche vero che un altro *locus* classico è il commento al secondo libro del *De Trinitate* boeziano (è il caso di Tommaso d'Aquino, *Super de Trinitate*, q. 5), testo di stretta pertinenza teologica<sup>39</sup>. La produzione di Remigio, peraltro, non mi pare includa commenti a libri naturali. Una parziale eccezione è costituita dal breve

per questo testo è dato dalle parole di Remigio stesso, che nota come gli *Economici* di Aristotele – in anni più tardi citati in un sermone – non siano stati ancora tradotti: «dicitur yconomica grece, latine vero dispensativa, de qua determinat Aristotiles in libro *Ychonomicorum*, qui nondum habetur in patulo apud Latinos translatus, quamquam ego viderim eum» (pp. 99-100). Sull'intricato problema della traduzione degli *Economici*, si veda Panella, *Un'introduzione alla filosofia*, pp. 59-61.

<sup>37</sup> Panella, *Nuova cronologia remigiana*, p. 178.

<sup>38</sup> Remigio de' Girolami, *Divisio scientiae*, 1 in Panella, *Un'introduzione alla filosofia*, p. 82. L'omissione riguarda un passo che mi risulta poco perspicuo: «et magis homini naturali per posteriora ipsius \*\*\*», puta per divisionem ipsam \*\*\*».

<sup>39</sup> Si vedano almeno Weisheipl, *The Nature, Scope, and Classification of the Sciences*; Dahan, *La classificazione delle scienze*; Weijers, *Le maniement du savoir*, pp. 187-201; *La divisione della filosofia*.

*Tractatus de mixtione elementorum*, apparentemente sollecitato da *importunis petitionibus* dei frati, come recita l'*incipit*<sup>40</sup>. Un caso più complesso è quello del *Tractatus de modis rerum*, lavoro di contenuto metafisico certamente precedente al *De bono comuni* (quest'ultimo da datarsi alla fine del 1301) e collocato da Gavrić nel periodo del baccellierato parigino (1298-1300)<sup>41</sup>. Senza addentrarmi nel merito della questione cronologica, mi limito a rilevare come un "allontanamento" del trattato dal contesto fiorentino si sposi bene con l'apparente assenza di un insegnamento di carattere strettamente filosofico a Santa Maria Novella. A questo proposito, andrà chiarita anche la collocazione temporale e geografica degli *Scripta super II Peryhermenias* di Riccoldo da Montecroce – fiorentino del quartiere di San Pier Maggiore, «bene litteratus, lector (...) in pluribus et magnis conventibus (...) prior et supprior», morto nel 1320, secondo il Necrologio conventuale<sup>42</sup> – ascritti da Panella a prima del 1288<sup>43</sup>, anno in cui il frate parte per la Terrasanta. Il capitolo del 1272, tenutosi a Firenze, aveva incaricato il convento pisano di uno *studium artium* (ovvero *logicale*), assegnandovi come docente proprio Riccoldo: «Studium artium ponimus in conv. Pisano, ubi leget fr. Ricculdus Florentinus, cuius studio deputamus etc.»<sup>44</sup>. Non a torto si è ipotizzato che a questo incarico possano risalire gli *Scripta* logici<sup>45</sup>. Le opere di questi due rappresentanti del convento, dunque, non smentiscono l'impressione che l'insegnamento della logica e della filosofia naturale non fossero previsti nel *curriculum* duecentesco di Santa Maria Novella. Di essi non si trova traccia, tanto più che, ancora nel 1305, Taddeo Dini viene mandato a studiare *in arte veteri et tractatibus* a Pisa<sup>46</sup>.

<sup>40</sup> Il testo è contenuto, come la *Divisio scientiae*, nel ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. C 4.940 (cc. 11vb-17rb).

<sup>41</sup> Gavrić, *Une métaphysique*. Ma si veda la recensione di Panella, che colloca il trattato *grosso modo* nell'ultimo decennio del Duecento: «Meglio (...) restituire provvisoriamente verosimiglianza (...) alla scontata residenza fiorentina dell'autore Remigio; destinatari i giovani studenti di filosofia della provincia domenicana locale, che non beneficiavano d'uno *studium artium* né parigino né cittadino» (p. 264): questo era il caso, in effetti, di Santa Maria Novella. Ma perché cercare di sopprimere alla mancata assegnazione di *studia* filosofici, quando i frati pronti a questo tipo di insegnamento venivano mandati nelle sedi opportune? Ad ogni modo, il trattato è certamente anteriore al *De bono comuni*, che lo nomina: si veda Panella, *Un'introduzione alla filosofia*, p. 49. Decisamente interessante è la nota di Panella riguardo alla presenza nel testo di «diffusissimi antroponimi dell'Italia mediana, e della Toscana in specie» (Panella, *Un'introduzione alla filosofia*, p. 49), che mal si concilierebbero con il contesto parigino. Per la residenza parigina di Remigio nel 1298-1300 si veda Panella, *Nuova cronologia remigiana*, pp. 204-208. Si veda inoltre, a conferma, Carron, *Remigio de' Girolami*. Sul *De modis rerum*, si veda in questo stesso volume il saggio di Imbach.

<sup>42</sup> *Necrologio di S. Maria Novella*, p. 37. Per la forma 'Montecroce' – anziché Monte Croce o, più correttamente, Monte di Croce – seguo la voce Surdich, *Riccoldo da Montecroce*.

<sup>43</sup> Panella, *Nuova cronologia remigiana*, versione online, s.v. *Colonia maggio 1301. Elettore del maestro e definitor del capitolo generale*.

<sup>44</sup> *Acta capitulorum provincialium*, p. 39, rr. 30-31.

<sup>45</sup> Mérigoux, *L'ouvrage d'un frère Prêcheur*, p. 15.

<sup>46</sup> *Acta capitulorum provincialium*, p. 157, rr. 16-19. *Studia in arte nova* erano assegnati quell'anno ad altri quattro conventi, tra cui Prato in Toscana, ma non Firenze. Su Taddeo – «il più diretto e fedele discepolo di fra' Giordano [da Pisa]» – si veda la voce di Delcorno, *Dictionnaire de spiritualité* (t. XV, coll. 321-323, s.v. *Thaddée Dini*). La citazione è tratta da Delcorno, *Codici miscellanei e predicazione*, p. 45.

Nel 1293 Santa Maria Novella è di nuovo *studium theologiae*. Giovanni Auricola è *lector Sententiarum*, mentre Remigio è costretto a sospendere l'insegnamento nel corso dell'anno per occuparsi della *cura conventus*, ovvero per ricoprire il posto vacante di priore. Una piccola serie di testimonianze tratte dai sermoni di inaugurazione dei corsi (i *sermones prologales*) messa in luce da Mulchahey, ci permette di ricostruire nei dettagli l'insegnamento di Remigio (almeno quello biblico) a questa altezza<sup>47</sup>:

Anno preterito, sicut sciunt illi qui tunc fuerunt presentes, ego, cum essem simul in alio officio occupatus, utpote simul existens prior et lector, quo usque de alio provideretur lectore, legi sex capitula de epistola ad Romanos, post que sex lecta capitula supervenit alius alterum [sic] alium legens librum. Ego igitur, nolens secundum consuetudinem meam imperfectum dimictere quod incepi, proposui a septimo capitulo predictae epistole nostras hoc anno incipere lectiones<sup>48</sup>.

Nel 1293-1294, dunque, Remigio è incaricato almeno della lettura della Bibbia (e certamente della disputa, in qualità di lettore principale), ma riesce a leggere solo sei capitoli dell'*Epistola ai Romani* prima di essere costretto a cedere l'incarico a un altro, che si dedica a un libro diverso. L'anno successivo (1294-1295) Remigio riprende la *lectura*. Altre due testimonianze ci permettono di ricostruire anche le lezioni del 1295-1297:

Post epistolam ad Romanos, quam quidem nos legendo opitulante dei gratia complevimus anno preterito, inter epistolas beati Pauli apostoli immediate ordinatur duplex epistola ad *Corinthios*, cuius expositioni nos proponimus hoc anno intendere, incipiendo a prima epistola.

Anno preterito, sicut scitis, nos explanando terminavimus primam epistolam beati Pauli ad *Corinthios*; hoc anno autem, dei assistente gratia, inchoaturi sumus eiusdem ad *Corinthios* epistolam secundam<sup>49</sup>.

Possiamo dunque concludere con ragionevole certezza che tra il 1293 e il 1297 l'insegnante Remigio è impegnato nella lettura delle *Epistole* paoline, in particolare quelle ai Romani e ai Corinzi. Eccetto i sermoni inaugurali, di queste letture non è sopravvissuto nulla, almeno allo stato attuale delle nostre conoscenze. *En passant*, aggiungo che nel 1295 (forse fino al 1297, quando si sposta a Siena) Filippo da Monte Vibiano è *lector Sententiarum*<sup>50</sup>. Sembra dunque confermata l'impressione secondo cui, per tutto il Duecento, il ruolo di Santa Maria Novella nell'organizzazione educativa della provincia romana fosse quello di impartire un'istruzione teologica.

<sup>47</sup> La serie è più ampia di quanto non appaia da questi esempi: si veda Mulchahey, *The Rôle of the Conventual "Schola"*, pp. 143-149.

<sup>48</sup> Ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. G 4.936, c. 324va, trascrizione di Mulchahey, *Education in Dante's Florence Revisited*, p. 175, nota 44, da me verificata sul manoscritto.

<sup>49</sup> Nel medesimo codice a c. 328ra e c. 329vb, trascrizione Mulchahey, *Education in Dante's Florence Revisited*, pp. 173-175, note 39 e 40. Nella prima citazione Mulchahey scrive « duplex epistolas ».

<sup>50</sup> *Acta capitulorum provincialium*, p. 121, rr. 12-13.

Passiamo ora agli anni 1297-1304, che ci portano a ridosso dell'apertura dello *studium generale* e che sono ricchissimi di personaggi<sup>51</sup>. Partiamo dai priori, fra cui si annovera Paolo de' Pilastrì nel periodo che va dal settembre 1298 allo stesso mese del 1299. Paolo, che era un fiorentino, veniva dal priorato a S. Caterina a Pisa e lo si ritrova in Santa Maria Novella anche nel 1300 e nel 1304. Com'è noto, in lui sembra doversi identificare quel *Paulus* al quale Nicholas Trevet invia il commento alla *Consolatio*<sup>52</sup>. Difficile che un personaggio quale Trevet – a Firenze all'incirca tra il 1298 e l'inizio del 1300 – non abbia insegnato, vista anche l'assenza di Remigio de' Girolami, il quale fra l'autunno 1297 e il 1300 (o 1301) doveva trovarsi a Parigi per il conseguimento del sospirato *magisterium theologiae* (in fine ottenuto, ma per dispensa papale)<sup>53</sup>. Nel 1299, Santa Maria Novella è nuovamente incaricata di uno *studium theologiae: lector Sententiarum* è Feliciano da Spoleto, che affianca il *principalis* Niccolò di Brunaccio<sup>54</sup>. Tra il 1297 e il 1304 è in convento Bartolomeo da San Concordio: la sua carriera accademica include, oltre alla teologia, insegnamenti di logica, filosofia naturale, diritto e certamente anche grammatica<sup>55</sup>. Mi chiedo se il suo ruolo non potesse essere quello – magari in qualità di *magister studentium* (una sorta di *tutor*) – di farsi carico del primo anno di istruzione dei novizi nella spiritualità e morale domenicana: un manuale come la *Summa de casibus conscientiae* potrebbe forse suffragare l'ipotesi<sup>56</sup>.

Per completare il quadro di questi anni straordinari andrà menzionato il rientro, dopo dodici anni trascorsi in Medio Oriente, di Riccoldo da Mon-

<sup>51</sup> «Una straordinaria fioritura di talenti e una felice congiuntura storica convergono nel convento fiorentino a inizio Trecento (...). La ricostruzione del funzionamento delle pubbliche istituzioni dell'ordine e l'individuazione dei processi formativi del ceto direttivo – nel governo così come nell'organizzazione della vita intellettuale – rendono meno sorprendenti tali felici congiunture; certamente meno casuali» (Panella, *Priori*, p. 268; a questo articolo faccio riferimento per l'elenco e le notizie sui priori).

<sup>52</sup> Vedi *infra*, § 4. In Panella, *Priori*, p. 260, si nota come Paolo divenne “familiare” di Niccolò da Prato al momento del trasferimento della curia papale ad Avignone.

<sup>53</sup> Panella, *Nuova cronologia remigiana*, pp. 204-208 e Mulchahey, *The Dominican “Studium Romanae Curiae”*, pp. 595-596. Tuttavia, per la data del 1297 faccio riferimento a Duba, Schabel, *Remigio, Auriol, Scotus*, da cui si evince che l'unico incarico certo di Remigio a Parigi fu il corso su tutti i libri delle *Sentenze* nel solo anno 1297-1298.

<sup>54</sup> *Acta capitulorum provincialium*, p. 132, rr. 7-8; Feliciano è *revocatus* «de studio» (richiamato da Parigi?). Sempre nel 1299 è nominato elettore presso il capitolo generale Niccolò di Brunaccio da Perugia, definito «lector florentinus» (p. 135, r. 24), verosimilmente in carica almeno dall'anno precedente; si tratta di un personaggio di assoluto rilievo: si veda Panella, *Nuova cronologia remigiana*, pp. 208-210.

<sup>55</sup> Si veda Segre, *Bartolomeo di San Concordio* e ora Conte, *Il “Libro degli Ammaestramenti degli antichi”*, pp. 15-18, che ipotizza un'anticipazione al 1296 della presenza di Bartolomeo a Santa Maria Novella. Bartolomeo compare negli atti capitolari nel 1295 come studente *in naturis* presso il convento di Todi (*Acta capitulorum provincialium*, p. 122, rr. 12-13). Ai suoi interessi grammaticali vanno ascritti l'*Expositio* della *Poetria* di Goffredo di Vinsauf, una *Extractio* dal *Dottrinale* di Alexander de Villedieu, un trattato di prosodia e uno di ortografia.

<sup>56</sup> Per quanto riguarda invece il *Compendium moralis philosophiae*, Briggs, *Moral Philosophy and Dominican Education*, ha ipotizzato che esso sia stato scritto per le esigenze didattiche insorte nel 1314 (vedi *supra*, nota 13).

tecroce, il quale inizia a scrivere i suoi resoconti<sup>57</sup>. Al 1300-1302 data inoltre il soggiorno fiorentino di Tolomeo da Lucca, che assume l'incarico di priore. Sono questi gli anni – anzi i mesi – del *De bono comuni* di Remigio. Emerge dunque un panorama quanto mai ricco di sapere (Riccoldo aveva imparato l'arabo)<sup>58</sup>, pensiero, esperienze, elaborazione scientifica e politica, fatto di voci molto diverse tra loro, non sempre in accordo, ma che contribuiscono in maniera decisiva al panorama intellettuale non solo del convento, ma della città tutta<sup>59</sup>. Nel 1302, per un Tolomeo da Lucca che se ne va, abbiamo un Giordano da Pisa che arriva: al gennaio del 1303 data l'inizio del primo ciclo di prediche fiorentine (trentotto, pronunciate tra l'Epifania 1303 e il 12 aprile 1304)<sup>60</sup>, per lo più *de tempore*, ma anche *de sanctis*, in cui troviamo delineati i principali temi della predicazione giordaniana. Già nel primo sermone Giordano affronta i problemi cruciali dell'insegnamento morale ai laici e della coltivazione di una religiosità sincera<sup>61</sup>. Andrà inoltre notato che per tutto il periodo della sua permanenza Giordano insegna come *lector Sententiarum*, un magistero di cui non è rimasto nulla, ma che trapela dalle prediche<sup>62</sup>.

<sup>57</sup> Riccoldo è attestato a Firenze in un atto notarile del marzo 1301: si veda Mériçoux, *L'ouvrage d'un frère Prêcheur*, pp. 16-17.

<sup>58</sup> Si veda Vanoli, *Lo studio e la conoscenza dell'arabo*, pp. 64-67.

<sup>59</sup> Si veda Davis, *L'Italia di Dante*, pp. 242 sgg. Panella, *Priori*, p. 266; Panella, *Nuova cronologia remigiana*, versione online, in una nota del gennaio 2009, riflette su Remigio e Riccoldo, figli dello stesso convento, in ottica contrastiva: «pressoché nulli in Riccoldo gli "exempla" del mondo classico; che Remigio invece frequenta intensamente, ed assume come fascia dell'etica umana. (...) Non è emerso finora nessun testo, o nessun accenno, che metta in diretto rapporto i due dotti frati. Meriterebbe veramente studiare i due personaggi a confronto, e descrivere i loro divergenti modelli di vocazione domenicana».

<sup>60</sup> Si veda il censimento redatto in Delcorno, *Giordano da Pisa e l'antica predicazione volgare*, pp. 293-358, prediche 1-38, oggi malamente leggibili nelle edizioni ottocentesche curate da Moreni e Narducci (*Prediche del Beato fra Giordano da Rivalto e Prediche inedite*). Dobbiamo la loro conservazione alle *reportationes* eseguite da uno o più fedeli e assidui ascoltatori di Giordano, con ogni probabilità membri di confraternite legate al convento domenicano di Santa Maria Novella. Il 4 marzo 1306 Giordano dice: «quelle cose, le quali io v'ho predicato già è tre anni, sono cose grossissime» (Giordano da Pisa, *Quaresimale fiorentino*, p. 171). Per l'impatto della predicazione giordaniana a Firenze si veda anche Delcorno, *La fede spiegata ai fiorentini*. Sulla predicazione mendicante a Firenze si veda anche, pur con notevoli cautele, Lesnick, *Preaching in Medieval Florence*. Si veda anche in questo stesso volume il saggio di Iannella.

<sup>61</sup> Un vero e proprio "manifesto" della predicazione giordaniana, come nota Delcorno nel suo articolo *La più antica predica*, in cui si trova l'edizione del testo in doppia versione: tutto il testo è di grande interesse anche in rapporto all'impianto generale del viaggio di Dante pellegrino nell'aldilà.

<sup>62</sup> Nella *Cronaca* del convento di Santa Caterina a Pisa di Giordano si dice che «librum Sententiarum theologicum legit eleganter Florentie in studio generali; deinde ibidem tribus annis lector principalis existens ut stella candida corruscavit» (Delcorno, *Giordano da Pisa e l'antica predicazione volgare*, pp. 16-17). Poiché Giordano è detto 'lettore fiorentino' nel Capitolo Provinciale del 1303 e predicava in Firenze già dal 6 gennaio, l'insegnamento fiorentino deve risalire almeno all'autunno 1302 (Delcorno, *Giordano da Pisa e l'antica predicazione volgare*, p. 13). Si veda anche Delcorno, *Giordano da Pisa*. Sulla trasposizione nella pratica omiletica dell'insegnamento teologico, si veda Fioravanti, *Il Convento e lo "Studium"*, p. 92, dove si riprendono le prediche del ciclo (verosimilmente pisano) sul secondo e terzo capitolo del *Genesi* in cui Giordano esclama: «or in questa predica è co<m>piuto lo paradiso tutto così bene, come io l'exponessi mai in iscuola» (Giordano da Pisa, *Prediche sul secondo capitolo del "Genesi"*, p. 147).

Pressoché nulla, invece, è rimasto della predicazione di Remigio ai laici. Ancora più significativo appare dunque un frammento che emerge da un «codicetto» con ogni probabilità riconducibile a un ambiente confraternale legato a Santa Maria Novella, in cui «due mani trecentesche copiano preghiere, appunti di prediche, poesia devozionale»<sup>63</sup> e in cui si legge, a proposito dell'efficacia delle preghiere per i defunti: «Disse frate Romigi maestro de l'Ordine di Predicatori che Iddio à posto le virtù ne' numeri, e nel parlare e ne' luoghi e ne' tempi e nelle congiuntione», mentre un versetto dei salmi recitato nel giorno della morte (o 'transito') «à virtù di mondare l'anima d'ogni peccato mortale e veniale»<sup>64</sup>.

Siamo dunque giunti al fatidico 1305, anno in cui la scuola di Santa Maria Novella comincia la sua trasformazione in *studium generale* del centro Italia, preferita a tutti gli altri conventi incluso quello di Pisa<sup>65</sup>. *Lector principalis* è nominato proprio Giordano, in attesa del rientro di Remigio, che tra il 1304 e il 1307 è *lector* a Perugia, dov'è di stanza il conclave che nel 1305 elegge Clemente V<sup>66</sup>. È con l'introduzione del *curriculum* generale che a Santa Maria Novella può finalmente entrare anche lo studio sistematico dei libri aristotelici e in particolare dell'*Etica*: agli anni dal 1307 in poi, col rientro a Firenze, mi pare doversi ascrivere, a rigor di logica, il commento di Remigio proprio all'*Etica*, di cui resta oggi il solo prologo. Non a caso, è intorno a queste date che nell'ordine ci si affanna per combattere il decadimento degli studi biblici<sup>67</sup>, che a Santa Maria Novella non vengono comunque meno, a giudicare dal

<sup>63</sup> Delcorno, *Codici miscellanei e predicazione*, p. 42. Il codice è il Paris, Bibliothèque nationale de France, It. 2136.

<sup>64</sup> Delcorno, *Codici miscellanei e predicazione*, p. 43.

<sup>65</sup> Mulchahey, *Education in Dante's Florence Revisited*, p. 144. Sulla trasformazione di Santa Maria Novella in *studium generale* mi attengo a quanto si evince dagli studi di Mulchahey, ma va notato quanto annota Cinelli, *L'Ordine dei Predicatori e lo studio*, p. 284, secondo cui nel 1288 il Capitolo generale propose «l'apertura di uno studio generale nella Provincia romana, a Napoli, [...] decisione recepita definitivamente nel 1290 al Capitolo di Ferrara. Con la nascita della Provincia del Regno lo studio generale della Provincia romana venne trasferito a Firenze». Posto che, come rileva uno dei miei anonimi lettori, la creazione di una provincia in Italia meridionale staccata da quella romana avvenne sotto il pontificato di Celestino V, e quindi nel 1294, si dovrebbe concludere che Santa Maria Novella fosse *studium generale* già dalla fine degli anni Novanta. Va detto però che l'affermazione di Cinelli non è accompagnata da rimandi documentari e bibliografici e che non mi risultano dati in questo senso. Non ci si dovrà del resto aspettare una reazione immediata a ogni cambiamento, né chiedere alla legislazione esistente un'esauistica risposta a ogni nostra domanda. Per Pisa si veda Fioravanti, *Il Convento e lo "Studium"*.

<sup>66</sup> *Acta capitulorum provincialium*, p. 154, rr. 16-25: «Assignamus lectores: (...) fr. Remigium magistrum in theologia ex commissione nobis a magistro ordinis facta assignamus in doctorem in studio Florentino, si autem ipsum illuc ire non contigerit, ex nunc prout ex tunc ponimus in eodem studio lectorem fr. Iordanum Pisanum; fr. Iordani Pisano, si eum vacare a lectoria contingat, (...) privilegium et plenam exemptionem et libertatem lectorum concedimus». Sull'incarico di Remigio non presso lo *studium curiae*, ma presso il convento domenicano della città in cui la curia si trovava, si veda Mulchahey, *The Dominican "Studium Romanae Curiae"*. Giordano, che muore nel 1310, resta a Firenze certamente fino al 1307; nel 1309 risulta assegnato a Pisa: si veda Delcorno, *Giordano da Pisa*.

<sup>67</sup> Mulchahey, *"First the Bow Is Bent in Study..."*, pp. 260-280. Nei suoi *sermones prologales*, pur non tutti fiorentini, Remigio copre il *curriculum* di uno *studium generale*, esattamente *Bibbia*, *Sentenze*, *Etica*: si veda Mulchahey, *Education in Dante's Florence Revisited*, p. 155.



commento dello stesso Remigio al Vangelo di Luca. In apertura al corso sul quarto libro delle *Sentenze* il frate richiama le parole usate pochi giorni prima per la ripresa del corso su *Luca*:

*Opera tua perface*, Eccli. 3. Istud verbum altera die proponebatur in prosecutione lectionum nostrarum de evangelio beati Luce, quidem quod non incongrue potest resummi in prosecutione lectionum nostrarum de Sententiis. Nam quantum librum legere incumbit<sup>68</sup>.

Il prologo a *Luca* cita le medesime parole dell'*Ecclesiastico* e fa riferimento a un nuovo anno scolastico: «(...) propositum verbum Ecclesiastici ad continuationem evangelii beati Luce, de quo anno preterito 15 capitula legimus, aliquatenus adaptemus»<sup>69</sup>. Ora: l'unica situazione in cui si leggeva un solo libro delle *Sentenze* ogni anno è quella dello *studium generale*; agli anni dopo il 1305 andranno dunque ascritti questi due commenti di Remigio, il quale, in veste di *lector principalis*, era evidentemente tenuto a insegnare sia il corso di esegesi del testo sacro che il corso teologico avanzato sulle *Sentenze*. Rispetto alla norma del 1287 discussa sopra, dunque, i compiti del lettore principale sono cambiati, per avvicinarsi a quelli allora in voga nel convento di Pisa, all'epoca di livello superiore, per quanto non ancora *studium generale* (al cui *status* assurge invece Santa Maria Novella a inizio Trecento).

Per quanto la prima testimonianza di dispute *quodlibetali* aperte al pubblico – «in conspectu multitudinis fratrum, secularium, clericorum et aliorum religiosorum» – risalga al 1314-15<sup>70</sup>, è del tutto plausibile ipotizzare che esse, intimamente legate all'insegnamento teologico, si svolgessero anche nei decenni precedenti e costituissero una concreta possibilità di apprendimento di altissimo livello anche per i laici<sup>71</sup>.

## 2. Biblioteca

È solo a partire dalla fine degli anni Trenta del Trecento che si registrano gli sforzi dei frati di Santa Maria Novella per la creazione di un locale adibito a biblioteca e per l'implementazione del sistema della doppia libreria<sup>72</sup>. A seguito della decimazione dei fratelli vittima della peste del 1348,

<sup>68</sup> Ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. G 4.936, c. 318va; «prosecutione lectionis» nel codice: emendo in «lectionum». Mulchahey, *Education in Dante's Florence Revisited*, p. 174, nota 42, trascrive *persecutione* e *quod quidem*.

<sup>69</sup> Mulchahey, *Education in Dante's Florence Revisited*, p. 174, nota 41.

<sup>70</sup> Ne dà notizia Panella, «*Ne le scuole de li religiosi*», pp. 118-121 (cit. a p. 118).

<sup>71</sup> Sull'interesse della letteratura quodlibetale fiorentina si veda Piron, *Le poète et le théologien*; Nasti, «*Vocabuli d'autore e di scienze e di libri*».

<sup>72</sup> A Pisa, invece, c'era già da un po' una *libreria communis* in un locale apposito, fatto costruire da Bartolomeo da San Concordio, anche se non ci sono tracce a primi Trecento di una divisione tra libri *cathenati* a banchi e non: si veda Fioravanti, *Il Convento e lo "Studium"*, p. 90, con riferimenti bibliografici.

Iacopo Passavanti viene incaricato di scegliere fra i loro libri quelli utili all'arricchimento del fondo librario conventuale<sup>73</sup>. Prima di queste date, davvero avanzate, è difficile stabilirne la consistenza; ancora più arduo è ipotizzarne una gestione comune e strutturata. L'esempio di Santa Croce può servire da utile pietra di paragone. Com'è noto, la biblioteca francescana tra la fine del Duecento e i primi anni del Trecento è in buona parte ricostruibile a partire dai manoscritti tuttora conservati a Firenze, grazie a un incrocio fra i nomi dei frati nelle cosiddette note di possesso – ma sarebbe meglio parlare di comodato d'uso – presenti nei testimoni e i documenti notarili legati al convento (sottolineiamo comunque la parzialità di questo approccio, posto che l'impressione di esaustività suscitata dal mirabile lavoro di Charles Davis ha provocato più di qualche illusione ottica, specie fra gli studiosi di Dante)<sup>74</sup>. Nonostante ciò, questi codici mancano tuttora di un catalogo affidabile.

La situazione per Santa Maria Novella è in un certo senso opposta. A metà Trecento data un frammento di inventario sulle guardie finali del manoscritto Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. F 3.565<sup>75</sup>. In esso si trovano testi agiografici, dizionari, libri biblici, summe per confessori, sermonari, testi patristici (Gregorio e Agostino), ma pare chiaro che la lista è parziale ed è difficile capire a che altezza i volumi siano arrivati nel convento fiorentino. Disponiamo inoltre dell'ottimo censimento descrittivo dei manoscritti redatto da Gabriella Pomaro, ma, ancora una volta, abbiamo pochissimi dati che permettano di inferire la presenza dei singoli libri in convento negli anni di nostro interesse, una loro sistematica gestione e il loro utilizzo da parte di singoli frati. La situazione è complicata dal fatto che, in uno dei sermoni ai priori cittadini, Remigio afferma che il convento ha venduto dei libri per finanziare un nuovo edificio scolastico e chiede al Comune un aiuto economico per completarlo:

Unde ego, considerans nostrum et etiam communis bonum et necessitatem, incoavi quandam domum in porta et huc usque perduxì cum venditione librorum nostrorum, super qua adhuc sum. Unde necessarium est quod ad complendum eam commune apponat manum (...) Domus enim illa erit quasi quidam burguccius, quia in illa inferius erit domus pro sacerdote et domus pro familia et superius erit scola pro fratribus. Inferius autem et superius simul erit domus pro communi et civibus, qui etiam cum hiis simul poterunt habere domum scole magno tempore anni, [356r] quando scilicet non legetur, et etiam quando legeretur, si esset necessitas<sup>76</sup>.

<sup>73</sup> Si veda Orlandi, *La biblioteca di Santa Maria Novella*, pp. 9-15.

<sup>74</sup> Si veda Davis, *The Early Collection of Books*; Brunetti-Gentili, *Una biblioteca nella Firenze di Dante*. In relazione a Dante, si può utilmente consultare la messa a punto di Zanni, *Una ricognizione*. Ho affrontato in modo esteso la situazione di Santa Croce in Pegoretti, *"Nelle scuole degli religiosi"*.

<sup>75</sup> Trascritto in Pomaro, *Censimento*, pp. 326-329.

<sup>76</sup> Ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. G 4.936, cc. 355v-356r, già trascritta in Davis, *L'Italia di Dante*, p. 154, nota 106 e da me controllata sul codice. La lettera è copiata nei margini superiore, inferiore ed esterno.

Il sermone è databile, secondo gli studi più recenti, al 1318<sup>77</sup>. A quell'altezza, dunque, abbiamo almeno un momento di irrecuperabile cesura nella storia del fondo librario di Santa Maria Novella, che lascia intravedere una cosa ben nota agli studiosi del libro medievale, ovvero la mobilità dei volumi in quanto merce di scambio.

Un altro fattore è necessario tenere in conto, ovvero tutti quei testi che mancano di testimoni a quell'altezza ascrivibili al convento di Santa Maria Novella, ma che lì sono stati scritti o insegnati. Oltre ai testi di Remigio (molti perduti) e Riccoldo, avremo anche i *Documenta antiquorum* di Bartolomeo di San Concordio (una copia dei quali è in convento in una data più tarda)<sup>78</sup> e il loro notissimo volgarizzamento, gli *Ammaestramenti degli antichi*, dedicato al fiorentino messer Geri degli Spini e probabilmente redatto proprio negli anni della permanenza del frate a Firenze<sup>79</sup>. A Neri di Cambio è inoltre dedicato il volgarizzamento, sempre di Bartolomeo, dei sallustiani *De coniuratione Catilinae* e *Bellum Iugurthinum*<sup>80</sup>. Va poi ricordata l'incompiuta continuazione del *De regno* di Tommaso d'Aquino intrapresa da Tolomeo da Lucca<sup>81</sup>, per non parlare della predicazione interna al convento e ai laici, di cui il corpus giordaniano è il monumento più prezioso.

Per cercare di ricostruire un profilo minimo dei volumi tuttora conservati presenti in Santa Maria Novella tra il XIII e gli inizi del XIV secolo sono partita da una lista preparata da Nicolò Maldina. A partire dal censimento di Pomaro, con qualche aggiunta dal database di Mirabile, Maldina aveva individuato – con l'esclusione dei libri corali – una settantina di manoscritti superstiti la cui realizzazione è databile all'incirca entro la prima metà del XIV secolo. Da questa prima lista ho escluso una serie di volumi, a cominciare dai codici di Passavanti<sup>82</sup> e da altri undici certamente arrivati in convento dopo il periodo di nostro interesse: tra questi, conteggio cautelativamente anche la preziosa copia con la *Concordia Novi et Veteris Testamenti* e un'immagine del *Liber Figurarum* di Gioacchino da Fiore, che una nota di mano trecentesca collocherebbe a San Galgano<sup>83</sup>. Andranno inoltre derubricati: un antico codi-

<sup>77</sup> Si veda Panella, *Nuova cronologia remigiana*, pp. 186 sgg.

<sup>78</sup> Ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. D 3.870, del 1378. Su Bartolomeo e le sue opere si veda la bibliografia offerta *supra*, nota 50.

<sup>79</sup> Lorenzi Biondi, *Le traduzioni di Bartolomeo*, p. 354, data il volgarizzamento dei *Documenta* «tra il 1302 e il 1308, quando il dedicatario dell'opera [...] era capo vittorioso della Parte nera». Ricordo che Bartolomeo è presente in Santa Maria Novella tra il 1297 e il 1304. Si veda anche il contributo di Conte in questo stesso volume e Conte, *Il "Libro degli Ammaestramenti degli antichi"*, pp. 300-305.

<sup>80</sup> Terminati entro il 1313: si veda Lorenzi Biondi, *Le traduzioni di Bartolomeo*, p. 354. Lorenzi Biondi afferma in modo condivisibile che i volgarizzamenti di Bartolomeo – o almeno quelli appena citati – «danno tutta l'impressione di appartenere al suo periodo fiorentino o, comunque, di ruotare attorno a Firenze» (p. 355).

<sup>81</sup> Panella, *Priori*, p. 265.

<sup>82</sup> Si vedano i quattro listati in Pomaro, *Censimento*, p. 466, cui andrà aggiunto il ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. F 3.570 (Thomas de Hibernia, *Manipulus florum*), per cui si veda Pomaro, *Censimento*, pp. 396-397.

<sup>83</sup> Ms Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conv. soppr. 358. Nota trecentesca dilavata,

ce delle agostiniane *Enarrationes in Psalmos* all'epoca ancora a Brescia<sup>84</sup>; il commento di Bonaventura al Vangelo di Giovanni, comprato da un frate a fine Trecento<sup>85</sup>; una miscellanea di testi di grammatica comprata e donata al convento da un frate nel giugno 1483<sup>86</sup>; una copia del *Decretum Gratiani*<sup>87</sup>; una miscellanea di testi medici di Costantino Africano e un *In Somnium Scipionis* di Macrobio lasciati al convento da Giovanni Caroli, morto nel 1500<sup>88</sup>; i volumi di Raffaello di Montemorello, bibliotecario cinquecentesco, con la raccolta degli scritti astronomici e aritmetici di Sacrobosco, *Philosophia* e *Dragmaticon* di Guglielmo di Conches e sussidi per la predicazione<sup>89</sup>; una miscellanea teologica lasciata alla biblioteca da un frate morto nel 1538, con testi di teologia sacramentale di epoca carolingia e di Ugo da San Vittore<sup>90</sup>.

ma ricostruita da Pomaro a c. 1r: «Liber fratrum [Sancti Galgani] quem qui defuratus fuerit videlicet hunc titulum fraudulenter deluerit, anathema sit. Amen!». L'inventario di metà Trecento lista un *Joachim* (ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. F 3.565, c. 114ra, r. 14: si veda Pomaro, *Censimento*, p. 328): è possibile si tratti di questo volume, nel frattempo arrivato a Santa Maria Novella, ma nulla è certo. Di diverso avviso Patschovsky, *Die "Concordia Novi ac Veteris Testamenti"*, pp. 145-146, che ascrive la realizzazione del codice alla cerchia dello stesso Gioacchino e al primo terzo del Duecento e rileva le notevoli difficoltà di lettura della nota di possesso, soprattutto in corrispondenza di «Sancti Galgani».

<sup>84</sup> Ms Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conv. soppr. 555. Pomaro, *Censimento*, p. 457: «la nota di possesso a c. 2r dimostra che il ms era ancora a Brescia verso il XIII-XIV sec.».

<sup>85</sup> Ms Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conv. soppr. 363. Donato di ser Michele da Firenze lo comprò dall'allora priore di San Miniato, Antonio di Ser Nero († ca. 1400). Pomaro, *Censimento*, pp. 445-446.

<sup>86</sup> Ms Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conv. soppr. 513, sec. XII ex.: Prisciano, *Institutiones grammaticae artis*; Godescalculus Orbacensis, *De "in" praepositione explanatio*; Prisciano, *De accentibus* e *Institutio de nomine, pronomine et verbo*. «Iste liber est conventus sancte Marie Novelle de Florentia ordinis predicatorum, quem emit ex bonis sua industria acquisitis frater Johannes ser Uberti filius dicti conventus et pro remedio anime sue largitus est conventui anno dominice incarnationis MCCCCLXXXIII, die vero VIII iunii» (c. 1r). Pomaro, *Censimento*, pp. 454-455.

<sup>87</sup> Ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. A 2.403. Nel dicembre 1483 posto *ad usum fratris Simonis de Bertis*, «post quem spectat ad librariam conventus sancte Marie Novelle de Florentia». Mi sembra improbabile che fosse lì da due secoli e che si sia registrata quella sola, tarda nota *ad usum*. Si veda Pomaro, *Censimento*, p. 340. Alcune prediche di Simone de Berti († 1491) sono registrate da un anonimo nel ms Ricc. 1186 ed edite in Zafarana, *Per la storia religiosa di Firenze*.

<sup>88</sup> Ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. F 7.1115, composito: *Panthegni* e *Megathegni* di Costantino Africano (ma Costantino è comunque fra i testi dell'inventario di metà Trecento: ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. F 3.565, c. 114ra, r. 12: si veda Pomaro, *Censimento*, p. 328). Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. G.2.453: Macrobio, *Commentarium in somnium Scipionis*, con note e schemi astronomici di mano del Caroli (Pomaro, *Censimento*, rispettivamente a pp. 407-408 e 415-416). Si noti tuttavia che, in caso di codici composti, le note che permettono di datare l'ingresso in convento possono lasciare un margine di ambiguità rispetto alla porzione alla quale si riferiscono (non sembra comunque il caso del F 7.1115).

<sup>89</sup> Ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. D 2.234 e G 3.862. Pomaro, *Censimento*, pp. 380-382 e 423-424.

<sup>90</sup> Ms Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conv. soppr. 501. Pomaro, *Censimento*, pp. 452-453. «Hunc librum donavit comuni librerie frater Gregorius Petri [† 1538] de Florentia ordinis predicatorum conventus s. Marie Novelle ad utilitatem studere volentium; qui eo legerit oret pro eo» (c. Iv). Per cautela andrà inoltre escluso un codice dei *Magna moralia* nella traduzione di Bartolomeo da Messina con note di Pier Vettori: Cambridge, Harvard University Library, Houghton Library, Lat. 39.

Da ascrivere all'ambiente di Santa Maria Novella fra XIII e XIV secolo sono naturalmente i libri di Remigio, quasi tutti contenenti opere sue, ma non solo: figurano anche il *De proprietatibus rerum* di Bartolomeo Anglico<sup>91</sup> e testi biblico-teologici di ambito francescano<sup>92</sup>. Vi sono inoltre i testi scritti a Santa Maria Novella da Riccoldo riguardanti la sua esperienza in Oriente, che permangono in testimoni parzialmente autografi<sup>93</sup>. Lo stesso Riccoldo aveva anche un quaderno contenente la legislazione papale e imperiale contro gli eretici approvata da Clemente IV<sup>94</sup>.

Si possono con buone ragioni considerare parte del fondo librario antico anche: una copia degli *Ordinamenti di giustizia* nel 1295 con le aggiunte del 1297<sup>95</sup>; una copia del *De officio sacerdotis* di Alberto da Brescia in possesso di Simone Cornacchini († 1330)<sup>96</sup>; la seconda porzione del composito Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conv. soppr. 516 (cc. 149-220), contenente il commento al *Cantico* di Enrico di Lexington, posseduto da Francesco de Villanuzziis († 1347)<sup>97</sup>. Particolarmente interessante è un codice appartenuto a Federico di Bartolo de' Bardi, probabilmente figlio del Bartolo che tra il 1282 e il 1290 ricopre la carica di priore del Comune<sup>98</sup>. Il volume, databile a inizio Trecento, contiene una notevole serie di *quaestiones* filosofiche di Rodolfo Brito (su *Fisica*, *De caelo*, *Meteorologici*) ed Egidio d'Orléans (su *De generatione et corruptione*<sup>99</sup>, *De anima*); una serie anonima su *Parva naturalia*, *De physiognomia*, *De causis*, ancora *Fisica* e *Metafisica*, un elenco di questioni di carattere logico e una *quaestio* anonima finale<sup>100</sup>. Le *Questiones super librum Meteororum* del Brito – tramandate per intero in un solo altro manoscritto noto<sup>101</sup> – hanno un'importanza del tutto particolare in relazio-

<sup>91</sup> Ms Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conv. soppr. 462. Si veda Pomaro, *Censimento*, pp. 449-450.

<sup>92</sup> Ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. A 2.513 (postille di William of Meliton e ps-Giovanni da San Gimignano) e A 3.1153 (*Quodlibeta* di Bernardo di Trilia). Pomaro, *Censimento*, pp. 449-450, 341 e 343-345. L'elenco di tutti i libri appartenenti a Remigio e contenenti le sue opere è a p. 465.

<sup>93</sup> Pomaro, *Censimento*, p. 467. Per il ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. C 8.1173 si veda anche Mérigoux, *L'ouvrage d'un frère Prêcheur*, pp. 8-11.

<sup>94</sup> Ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. F 4.733, cc. 62-69. Si veda Pomaro, *Censimento*, pp. 398-402.

<sup>95</sup> Ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, II.L.153, sec. XIIIex. Pomaro, *Censimento*, p. 432.

<sup>96</sup> Ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. G 2.253. Pomaro, *Censimento*, p. 415.

<sup>97</sup> Pomaro, *Censimento*, pp. 457-458. La terza porzione contiene il commento al *Cantico* di Remigio.

<sup>98</sup> Si veda D'Addario, *Bardi, Bartolo*.

<sup>99</sup> Edite in Aegidius Aurelianensis, *Quaestiones super "De generatione et corruptione"*, ma il curatore Kuksewicz non conosceva il testimone fiorentino, come mi segnala Gianfranco Fioravanti.

<sup>100</sup> Ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. E 1.252. Pomaro, *Censimento*, pp. 389-391. Ebbesen, *Radulphus Brito on the "Metaphysics"*, ritiene che le questioni sulla *Metafisica* contenute in questo codice siano anch'esse del Brito.

<sup>101</sup> Si veda Rossi, *Fra cielo e terra*, p. 369. L'altro codice è conservato a Osimo, Biblioteca del Collegio Campana, 39 (18.L.38). Un testimone parziale è poi il Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 15805. Alle pp. 379-386 Rossi trascrive dal codice di Santa Maria Novella parte del proemio e delle prime due questioni. Nel *Catalogo di manoscritti filosofici nelle biblioteche italiane*, 3, pp. 49-51, le *Questiones super librum Meteororum* sono attribuite dalla Pomaro a Roberto di Holcot.

ne a Dante e, nello specifico, al passo del *Convivio* in cui si parla delle due spiegazioni esistenti della natura della Galassia e si menziona la difformità fra le due traduzioni dei *Meteorologica* di Aristotele («Quello che Aristotile si dicesse, non si può bene sapere, di ciò, però che la sua sentenza non si truova cotale nell'una translazione come nell'altra»: *Conv.* II.xiv.7). Ha notato Fioravanti come il riassunto dantesco della *nova translatio* non sia preciso e corrisponda invece proprio a quello fornito dal Brito<sup>102</sup>. A questo volume si potrà affiancare una copia del commento *In libros elenchorum* di Egidio Romano della prima metà del Trecento, la cui data di ingresso in convento non è però ricostruibile<sup>103</sup>. In campo filosofico, ad ogni modo, la proto-biblioteca non sembra brillare particolarmente, specie quando si consideri l'esempio di Pisa e l'elenco di libri donati da frate *Proynus* dopo il 1260: «un nucleo veramente impressionante, costruito con metodo, che da solo copre già tutto lo spettro delle discipline sopra ricordate (con una netta predominanza della filosofia) e che in più comprende, per così dire, le ultime novità: di Tommaso il commento alle Sentenze e gli scritti polemici contro i maestri secolari, di Alberto buona parte delle parafrasi al *corpus aristotelicum*»<sup>104</sup>.

L'escussione dei cataloghi restituisce una nutrita serie di codici che non recano indicazioni utili per stabilire la cronologia dell'entrata in convento, ma che potrebbero aver fatto parte dell'antico fondo conventuale. L'esegesi biblica, i testi teologici e dei Padri della Chiesa costituiscono la maggior parte delle opere testimoniate: le letture dell'*Apocalisse* di Ambrogio Autperto, dello ps-Aimone e di Beda<sup>105</sup>; quelle dei *Salmi* di Agostino (*Enarrationes*) e Riccardo di San Vittore (*Adnotationes*)<sup>106</sup>; la *Expositio in Canticum Cantorum* di Gregorio Magno, accompagnata dai florilegi gregoriani *Excerpta, Dicta, Sententiae, Auctoritates* e *Liber testimoniorum*, quest'ultimo del notaio Paterio, e dai *Proverbia Salomonis* dello pseudo Gregorio<sup>107</sup>; un composito

<sup>102</sup> Si veda il commento di Fioravanti *ad Conv.* II.xiv.7, pp. 329-330, dove si conclude: «Purtroppo il codice sembra posteriore agli anni fiorentini di Dante [...]. Si può sospettare però che i termini del problema siano stati acquisiti da Dante proprio assistendo a lezioni sui *Meteorologici*» (Alighieri, *Convivio*, p. 330). Su come Brito si muova fra le due traduzioni e la parafrasi di Alberto Magno, si veda Rossi, *Fra cielo e terra*.

<sup>103</sup> Ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. F 5.13. Pomaro, *Censimento*, pp. 402-403.

<sup>104</sup> Fioravanti, *Il Convento e lo "Studium"*, p. 88.

<sup>105</sup> Ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. A 2.41 e Biblioteca Medicea Laurenziana, Conv. soppr. 277, quest'ultimo con una nota di Remigio de' Girolami. Pomaro, *Censimento*, pp. 339 e 437. Dubbi solleva il ms Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conv. soppr. 275 (Pomaro, *Censimento*, pp. 436-437), con il commento alle epistole paoline di Aimone, di fattura primo-trecentesca, apparentemente arrivato in convento dopo molti anni di permanenza all'estero.

<sup>106</sup> Ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. 553 e A 7.817. Pomaro, *Censimento*, pp. 456-457 e 351. Il secondo codice è una miscellanea contenente anche sermoni e vari testi teologici adespoti.

<sup>107</sup> Ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. 387, si veda <http://www.mirabileweb.it/manuscript/firenze-biblioteca-medicea-laurenziana-conv-soppr--manuscript/91806>. Su Paterio, si veda Martello, *All'ombra di Gregorio Magno*. I *Proverbia Salomonis* sono anche nel ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. B 3.173, cc. 1-45. Per i numerosi testi gregoriani presenti in Santa Croce, rimando da ultimo a Pegoretti, «Nelle scuole delli religiosi».

testimonia inoltre postille a *Levitico* (William of Meliton), *Sapienza* (Guerric de St. Quentin), *Ezechiele* (Ugo di St. Cher), *Daniele* (Alberto Magno e Jean de la Rochelle), *Matteo* (Tommaso d'Aquino)<sup>108</sup>. Si enumerano poi la *Summa Abel* di Pietro Cantore e testi canonistici di Bernardo di Faenza, con sermoni anonimi<sup>109</sup>; una Bibbia accompagnata da un glossario, un *correctorium* e un trattato di prosodia, utili alla comprensione letterale del testo sacro<sup>110</sup>. All'omiletica e all'istruzione dei sacerdoti rimanda anche il corpus di opere di Peraldo: il *De eruditione religiosorum*, i sermoni e la *Summa de vitiis et virtutibus*<sup>111</sup>. Di ambito teologico è il *De summa Trinitate et fide* di Goffredo da Trani<sup>112</sup>. L'agiografia trova invece spazio in un volume miscellaneo dedicato ai santi dell'ordine, Domenico e Pietro Martire<sup>113</sup>. Della prima metà del XIV secolo è la copia della *Summa contra gentiles* in uso a un frate Pietro Strozzi, presumibilmente in convento in pieno Trecento<sup>114</sup>.

A questo stesso gruppo di testi, databili al massimo al Trecento, ma privi di indicazioni utili a stabilirne l'ingresso in convento, appartengono anche una copia degli *Elementa* di Euclide<sup>115</sup> e un ragguardevole gruppo di testi medici: un *Tacuinum sanitatis* copiato a inizio Trecento; il *Tractatus de cyrurgia*<sup>116</sup> di Rolando da Parma; una miscellanea due-trecentesca le cui miniature sono state attribuite a Ristoro d'Arezzo, con i libri di Mesuë Iunioe e le *Additiones libri Mesuë* di Pietro d'Abano<sup>117</sup>.

Una notevole attenzione sembra dedicata alla storia. Non manca una co-

<sup>108</sup> Ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. 280. Pomaro, *Censimento*, pp. 437-439.

<sup>109</sup> Ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. 362, cc. 1-87. Pomaro, *Censimento*, pp. 444-445.

<sup>110</sup> Ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. 593, con Stefano di Langton, *De interpretatione hebraicorum nominum*; *De correctione Biblie* non identificato; Bene da Firenze, *De prima, media et penultima sillaba* (Pomaro, *Censimento*, pp. 461-462). Testi simili, assieme alle *Etymologiae* di Isidoro, si trovano nel ms Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conv. soppr. 364 (*ibidem*, pp. 446-448).

<sup>111</sup> Ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. C 5.1112, A 4.44 e G 4.856. Pomaro, *Censimento*, rispettivamente alle pp. 372-373, 347 e 424-425. Sermoni di Peraldo sono anche nel ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. A 4.857: si veda *ibidem*, pp. 348-349. Della prima metà del Trecento è il ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. G 1.695, che reca fra i numerosi testi il *De exemplis contra curiosos* di Servasanto da Faenza, francescano attivo a Firenze sul finire del Duecento (*ibidem*, pp. 413-414).

<sup>112</sup> Ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. A 2.525. Pomaro, *Censimento*, pp. 341-342.

<sup>113</sup> Ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. F 7.378, cc. 1-48. Pomaro, *Censimento*, pp. 406-407. Testi canonistici e bolle papali figurano nel ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. A 4.269 (*ibidem*, pp. 345-347), ma il nome dell'acquirente non compare nel Necrologio conventuale.

<sup>114</sup> Ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. 614. Pomaro, *Censimento*, pp. 463-464.

<sup>115</sup> Ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. C 1.448. Pomaro, *Censimento*, pp. 364-365. All'arte della musica è dedicato il Conv. soppr. F.3.565, con una sezione del *De nuptiis* di Marziano.

<sup>116</sup> Ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. B 5.438 e D 3.849, cc. 1-72. Pomaro, *Censimento*, pp. 361-362 e 384-385.

<sup>117</sup> Ms Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conv. soppr. 276. Si veda mirabileweb.it, s.v.

pia (con glosse) della *Historia scholastica* di Pietro Comestore<sup>118</sup>; un composito reca testi quali la *Historia ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea, la *Historia tripartita* di Cassiodoro, la *Historia ecclesiastica gentis anglorum* di Beda<sup>119</sup>. Una miscellanea di testi grammaticali e in versi mediolatini contiene anche la *Historia apostolica* di Aratore<sup>120</sup>. Un composito di piccolo formato, contenente anche opere di Riccoldo, vede nelle prime due sezioni testi ascrivibili ai medesimi interessi: innanzitutto un *Capitulum De veronica et nece Pylati* che è in realtà quasi tutto il tredicesimo capitolo del *Liber de temporibus et etatibus et Cronica imperatorum* del notaio duecentesco Alberto Milioli<sup>121</sup>; segue una miscellanea di testi vari<sup>122</sup>, a partire da una acefala *Ystoria Domini*<sup>123</sup>. Di un non meglio identificabile frate Ranieri sono poi due codici: nel primo sono contenuti il *Cronicon* del domenicano Martino Polono († 1278) e la *Descriptio terrae sanctae* di Burckhardt di Sassonia<sup>124</sup>, assieme al prologo al *Genesi* di Guglielmo Brito, *excerpta* dalla *Historia scholastica* ed elenchi di cardinali, patriarchi e vescovi<sup>125</sup>. Un secondo codice, invece, merita qualche attenzione in più.

### 3. *Il quaderno di frate Ranieri: oltre i manoscritti*

Le cc. 1-8 (sec. XIII) del ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. G 3.451 recano in fondo un “inventario” di libri databile, sulla base delle date di morte dei frati nominati, tra il 1294 e il 1322. Il testo è evanito, ma la perizia di Gabriella Pomaro è riuscita a divinarlo<sup>126</sup>:

c. 8v: Inventarium de libris nostris factum per [me] R<sup>m</sup> 127 anno domini MCCC†...†  
sancti Bernardi  
bibliam quam emi a fratre Johanne de Ultra Arno [† 1322] cum conditio[ne?] que continetur in †...†

<sup>118</sup> Ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. G 3.592. Pomaro, *Censimento*, p. 423.

<sup>119</sup> Ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. A 1.450. Pomaro, *Censimento*, pp. 337-339.

<sup>120</sup> Ms Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conv. soppr. 252 (Pomaro, *Censimento*, pp. 435-436), sec. XII. I testi grammaticali sono: Sedulio, *Carmen Paschali*, *Hymnus*, *Elegia*; Prospero d'Aquitania, *Epigrammata*; Prisciano, *Institutio de nomine et pronomine et verbo*, mutila (si veda Prisciani Caesariensi *Opuscula*, II, a cura di M. Passalacqua, Roma 1999).

<sup>121</sup> Editò come Alberti Milioli notarii Regini *Liber de temporibus et aetatibus et Cronica imperatorum*, pp. 572-668.

<sup>122</sup> Non è un caso che abbondino le miscellanee, vere e proprie biblioteche portatili: fra gli studi recenti, si veda il volume *Il Codice miscellaneo* e Delcorno, *Codici miscellanei e predicazione*.

<sup>123</sup> Ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. C 8.1173, cc. 1-119. Pomaro, *Censimento*, pp. 374-376. La terza sezione contiene il *De dono timoris* di Umberto di Romans.

<sup>124</sup> Su questo testo si veda almeno Baumgärtner, *Burchard of Mount Sion* (a pp. 16 sgg. è preso in esame anche questo testimone).

<sup>125</sup> Ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. F 4.733, cc. 1-61. La seconda sezione di questo composito contiene la legislazione antieretica in possesso di Riccoldo (si veda *supra*, nota 94). Pomaro, *Censimento*, pp. 398-402.

<sup>126</sup> Pomaro, *Censimento*, p. 418. Ho sostituito le parentesi quadre con delle *cruces*.

<sup>127</sup> A c. 1r: «Iste liber est fratris Rayn.»



[bi]blie, quam ego [predicto] fratri vendidi: predictam bibliam †...† Dominico: enim feci deaurari pomum c†...† quod est in campanili  
breviarium [quod est] fratris Sinibaldi de Pasignano [† 1294] de quo usu dedi flor. aur. duodecim †...†  
†...†os fratris eiusdem †...†cam quam emi a †...† duobus aureis  
quidam p†...†di unim ex IIIor parvulum  
breviarium †...† quod scripsi manu propria, item aliud breviarium quod predictus frater Dominicus superaddidit [*aggiunto*: Bibliam quam emi ab eo]  
cronicam Martini et libellum de terra sancta<sup>128</sup>  
Item summam fratris Raymundi  
[le]gendas †...† que fuerat fratris Sinibaldi  
summa vitiorum et virtutum abbreviatam [quendam], frater Loth de Somaia  
[*aggiunto*: Item aliam summam abbreviatam fratris Raymundi cuius †...† III<sup>or</sup> libris]

Questo breve registro ci mostra il tipo di libri che potevano interessare a un frate – Bibbia, breviario, summe per predicare e confessare, storia, agiografia – e che ricalcano almeno in parte l'elenco di letture consigliate ai novizi. Il fatto che Ranieri parli di *libris nostris* ha fatto pensare a volumi di proprietà del convento. Tuttavia, il numero esiguo di testi nominati, l'uso della prima persona (*vendidi, emi*) e la presenza di un codice effettivamente in possesso di Ranieri stesso inducono a presupporre che si tratti di una lista di compravendite personale, annotata nello spazio ancora libero di un quadernetto<sup>129</sup>. Anche qualora il frate avesse agito per conto del convento – e l'intervento sull'oro del *pomum* del campanile potrebbe farlo pensare – si tratterebbe di operazioni singole, la cui annotazione non ha nulla dell'inventario, ma ricorda più un registro spese. Ad ogni modo, esso dimostra inequivocabilmente un commercio di libri fra gli stessi confratelli – a prezzi peraltro non popolari: dodici fiorini sono tantissimi e fanno sospettare un qualche problema nella lettura dell'accidentato testo – i quali potevano disporre dei volumi barattandoli, vendendoli o prestandoli dietro pagamento (è il caso del breviario di Sinibaldo). Infine, il documento ci testimonia l'attività scrittoria di Ranieri, che verga la nota *manu propria*, a ulteriore testimonianza del fatto che a Santa Maria Novella, fosse o meno attivo un vero e proprio *scriptorium* organizzato, si scrivevano e certamente si copiavano testi<sup>130</sup>.

Il contenuto del quaderno è omogeneo alle opere storiche della prima sezione del ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. F 4.733. Il testo che occupa la maggior parte dello spazio – a quanto mi risulta finora non identificato<sup>131</sup> – è una versione abbreviata del *Compendium historiae in genealogia Christi* di Pietro di Poitiers, opera fatta di testo e diagrammi, che

<sup>128</sup> È il ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. F 4.733, cc. 1-61. Si veda *supra*, note 94 e 125.

<sup>129</sup> Non mi occupo qui delle politiche di acquisizione libraria all'interno dell'ordine, su cui rimane un punto di riferimento il volume di Humphreys, *The Book Provisions*. Riassume bene Cinelli, *L'Ordine dei Predicatori e lo studio*, pp. 287-289.

<sup>130</sup> Il *Necrologio* conventuale segnala almeno una decina di frati attivi come copisti negli ultimi due decenni del Duecento.

<sup>131</sup> È invece noto il codice Plut. 20.56 della Biblioteca Medicea Laurenziana: si veda Alidori, *Appunti sull'iconografia*.

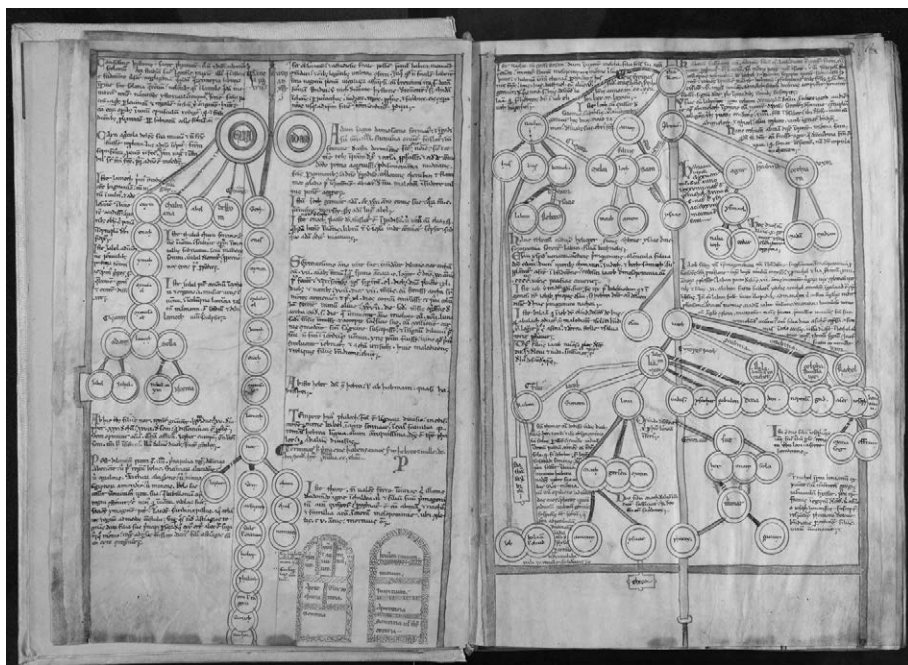


Fig. 1. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. G 3.451, cc. 1v-2r.

ripercorre tutta la storia biblica (e in parte universale) dai progenitori alla nascita di Cristo basandosi sulla *Historia Scholastica* di Pietro Comestore<sup>132</sup>. Se alcuni testimoni si presentano nella forma di magnifici rotoli, ricchi di figurezioni anche iconiche<sup>133</sup>: la versione in mano a Ranieri, ben più modesta, è invece realizzata in codice; la parte decorativa è aniconica e decisamente meno sontuosa (fig. 1). Questo particolarissimo testo è dichiaratamente un sussidio allo studio e alla memorizzazione, utile soprattutto alla lettura della

<sup>132</sup> L'opera è priva di edizione critica. Moore, *The Works of Peter of Poitiers*, p. 100, parla di tre versioni diverse: quella originale, una compendiata e interpolata con brani (non sempre gli stessi) della *Historia* del Comestore e una terza integrata in varie cronache universali. Melville, *Geschichte in graphischer Gestalt*, che inserisce Pietro al cuore di un panorama dei testi storici visualizzati prodotti nel tardo Medioevo, parla di almeno due versioni («mindestens zwei [...] Fassungen», p. 71), ma sottolinea giustamente la natura «aperta» e modulare della compilazione di Pietro; si veda anche Vivancos, *The "Genealogia Christi" by Peter of Poitiers*. Nel manoscritto qui preso in esame, all'altezza della nascita di Cristo si innesta una breve lista degli imperatori romani da Augusto fino a Nerva (c. 7r). Sul rapporto fra il *Compendium* e la *Historia scholastica* si veda Worm, *Visualizing the Order of History*, pp. 249-258.

<sup>133</sup> Ad esempio, il rotolo conservato in Casanatense (ms 4254) e riprodotto in facsimile: si veda Magister Petrus Pictaviensis, *Genealogia Christi*; il Trivulziano 489, del primo terzo del Trecento (si veda Melville, *Geschichte in graphischer Gestalt*, pp. 73-75) e l'importante ms Typ 216 della Houghton Library di Harvard, visionabile online: <[https://iif.lib.harvard.edu/manifests/view/drs:12438364\\$1i](https://iif.lib.harvard.edu/manifests/view/drs:12438364$1i)> [consultato il 19 aprile 2020].

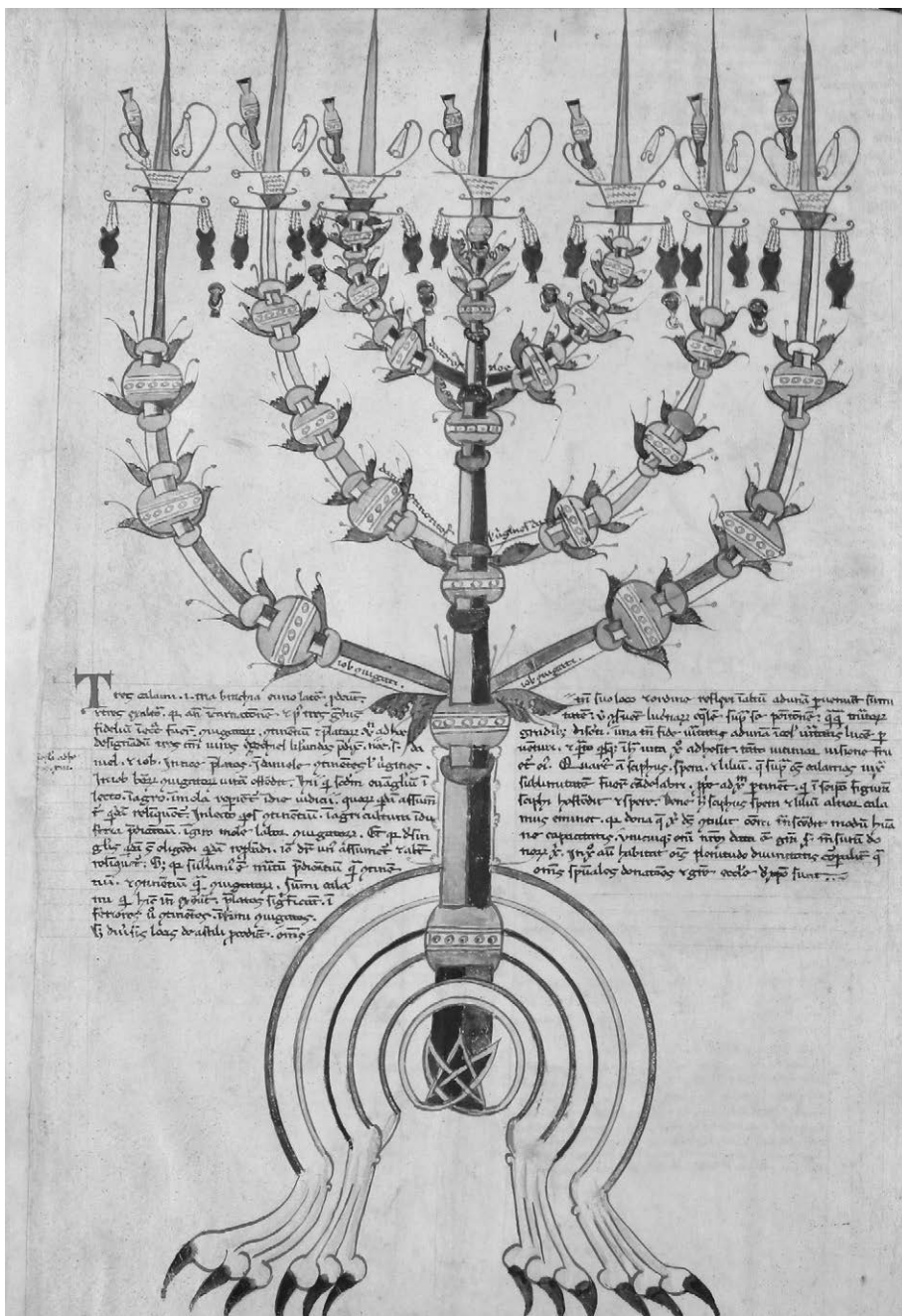


Fig. 2. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. G 3.451, c. 7v.

Bibbia e alla comprensione della storia della salvezza<sup>134</sup>, ed è spesso accompagnato da schemi di vario tipo<sup>135</sup>. Nel manoscritto fiorentino, a c. 1r si trova uno schema dei libri biblici, mentre a c. 7v abbiamo una notevole immagine di un candelabro a sette bracci con zampe leonine, presente – pur con qualche variante – anche in altri manoscritti del *Compendium* e che simboleggia i tre ordini di fedeli, come indica la spiegazione che lo accompagna: *coniugatorum, continentium, prelatorum* (fig. 2)<sup>136</sup>. A c. 8r troviamo uno schema meno accattivante, ma ancora più interessante, dedicato a una *divisio virtutum et scientiae* (fig. 3)<sup>137</sup>. Dalla parola *deus* si dipartono due rami, uno dedicato alle virtù, l'altro alla *scientia*. L'ulteriore divisione, di marca ciceroniana, della *scientia* tra eloquenza – cui spetta il trivio – e sapienza risale almeno alla *divisio scientiae* di Gundissalino<sup>138</sup>. La suddivisione di teorica – con le matematiche, ovvero il quadrivio – e pratica è invece di matrice aristotelica ed è tramandata anche da Boezio e Cassiodoro; l'aggiunta delle arti meccaniche proviene dal *Didascalicon* di Ugo di San Vittore, il cui elenco è ripreso alla lettera e nel medesimo ordine<sup>139</sup>. Lo schema in sé è alquanto significativo, poiché le visualizzazioni diagrammatiche delle complesse *divisiones scientiae* del tardo Medioevo sono rare. Inoltre, esso appare convivere con la *Divisio* del confratello Remigio, di segno del tutto diverso.

La serie di testi e immagini contenuta in queste carte rappresenta un breviario minimo della storia del mondo a partire dalla creazione (nella lista di Ranieri ci sono anche la *Cronaca* di Martino Polono e altri sussidi storiografici) e della costituzione del corpo della Chiesa (il candelabro): assieme alla distribuzione delle virtù e delle discipline, tutte provenienti da Dio, il quadernetto di Ranieri contiene in qualche modo tutto ciò che si doveva sapere.

<sup>134</sup> Si veda Melville, *Geschichte in graphischer Gestalt*, p. 68 e la trascrizione del prologo del *Compendium* a p. 149: «Considerans hystorie sacre prolixitatem necnon et difficultatem scoliarium [...] temptavi seriem sanctorum patrum, a quibus per leviticam et regalem tribum Christus originem habuit, cum eorum operibus in unum opusculum redigere». Si veda anche Miranda García, *Mnemonics and Pedagogy*. Fa però bene Worm, *Visualizing the Order of History*, a insistere sul fatto che schemi simili, presenti anche in Ugo di San Vittore, implicano una visione specifica e profonda della storia nel suo complesso.

<sup>135</sup> «The character of Peter of Poitiers' work invited supplementation with such diagrammatic material, which was probably not part of his original concept» (Worm, *Visualizing the Order of History*, p. 249). Sul ruolo cognitivo dei diagrammi si veda ora Schmitt, *Penser par figure*.

<sup>136</sup> Su questa immagine e il testo relativo si veda Cahn, *The Allegorical Menorah*.

<sup>137</sup> Nel codice di München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 9711, gli stessi schemi dei libri biblici e quello di virtù e scienze si trovano rispettivamente alle cc. 13v e 14r (riprodotte in Melville, *Geschichte in graphischer Gestalt*, pp. 114-115), dunque aperti uno accanto all'altro al termine del *Compendium*, che occupa le cc. 1v-12r; a c. 13r si trova il candelabro. L'unità codicologica – del tutto simile a quella di frate Ranieri, è sottoscritta e datata 1452 (si veda la scheda su Mirabile: <http://www.mirabileweb.it/manuscript/m%C3%BCnchen-bayerische-staatsbibliothek-clm-9711-manuscript/157927>, e il catalogo dei Codici latini monacenses all'indirizzo web: <http://daten.digital-sammlungen.de/bsb00008215/images/index.html?id=00008215&-groesser=&fip=193.174.98.30&no=&seite=121>; consultato il 19 aprile 2020).

<sup>138</sup> Il testo è edito in Dominicus Gundissalinus, *De divisione philosophiae*.

<sup>139</sup> Provvede invece a modificarlo Remigio nel *Contra falsos ecclesiae professores*: si veda Pannella, *Per lo studio di fra Remigio*, pp. 48-50. Per la tradizione vastissima della *divisio scientiae* si veda *supra*, nota 39.

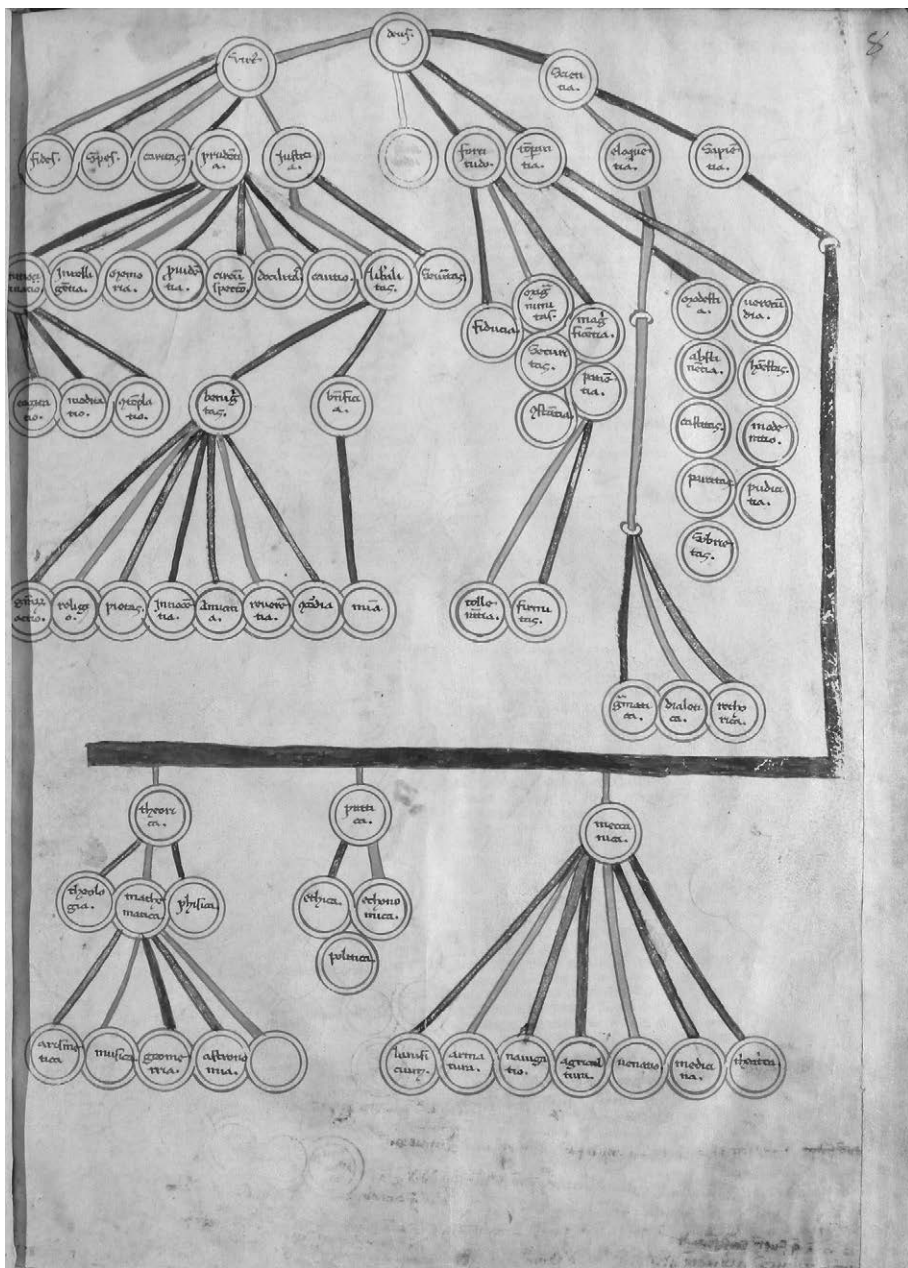


Fig. 3. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. G 3.451, c. 8r.

Possiamo qui toccare con mano l'esigenza di sussidi mnemotecnici, necessari allo studio, alla comprensione e alla predicazione, e apprezzare il ruolo fondamentale giocato dalla memoria nella vita intellettuale e spirituale dei frati<sup>140</sup>. Non a caso, Umberto di Romans sosteneva che il *magister novitiorum* dovesse incoraggiare l'apprendimento mnemonico giornaliero di almeno un brano delle opere consigliate<sup>141</sup>. Che la memoria fosse importante per i domenicani, anche toscani, lo dimostrano del resto anche le operette probabilmente da attribuirsi a Bartolomeo da San Concordio, il *De memoria* e il *Trattato della memoria artificiale*, volgarizzamento del terzo libro dell'*Ad Herennium*<sup>142</sup>. Lo stesso Bartolomeo – peraltro considerabile a buon diritto, come Nicholas Trevet, un *classicizing friar*, secondo la felice definizione di Beryl Smalley<sup>143</sup> – è definito nella *Cronaca* del suo convento pisano «quasi armarium scripturarum»<sup>144</sup>, un uomo-biblioteca, insomma, tale era la sua capacità mnemonica. Il fatto non è da sottovalutare quando si cerchi di ricostruire la biblioteca di un frate e di un intero convento: non solo codici, dunque, ma anche schemi e memoria, che contribuiscono alla costruzione di uno spazio mentale in cui testi, nozioni e concetti trovano una sistemazione al di là dei manoscritti superstiti. Si tratta di un universo di difficile ricostruzione, ma che va tenuto presente quando si vogliano comprendere i meccanismi cognitivi di una comunità di frati nel basso Medioevo.

#### 4. Trevet e il commento alla “*Consolatio*” boeziana

La presenza di Nicholas Trevet a Santa Maria Novella sul finire del Duecento resta tuttora tanto affascinante quanto evanescente. Molto si è scritto soprattutto in relazione alla lettera di dedica del commento alla *Consolatio philosophiae* inviata all'amico e *praeceptor* Paolo – da identificarsi con argomenti del tutto convincenti con il confratello domenicano Paolo de' Pilastrì<sup>145</sup>

<sup>140</sup> Gli studi sulla memoria nel Medioevo sono fioriti negli ultimi decenni. Il ruolo dei frati mendicanti nel Due-Trecento era già stato messo in luce da Yates, *L'arte della memoria*, pp. 52-75: alle pp. 74-75 si legge in chiave mnemotecnica anche il *Trionfo di san Tommaso* del Cappellone degli Spagnoli. Per l'importanza delle immagini memorabili nella predicazione e nella pastorale dei domenicani non si può che rimandare a Bolzoni, *La rete delle immagini*. Se questo libro si concentra soprattutto su immagini reali, è sempre più acuta la percezione dell'importanza delle immagini mentali nella meditazione monastica (si vedano i lavori fondamentali di Carruthers, *The Book of Memory*, e “*Machina memorialis*”) e nella predicazione: si veda Rivers, *Preaching the Memory*, e Delcorno, *La freccia e la mano*. Non c'è dubbio che, a partire dal XII secolo, l'*ars memorativa* si lega allo sviluppo di strumenti di organizzazione del sapere quali la divisione in capitoli o l'elaborazione di indici e tavole di ogni tipo. Anche in questo ambito la bibliografia non manca di certo: segnaliamo almeno gli articoli, ormai classici, di Beckwith Parkes, *The Influence of the Concepts of “Ordinatio” and “Compilatio”*, e di Rouse e Rouse, “*Statim Invenire*”.

<sup>141</sup> Mulchahey, “*First the Bow Is Bent in Study...*”, pp. 111 sgg.

<sup>142</sup> Si veda Segre, *Bartolomeo da San Concordio*.

<sup>143</sup> Smalley, *English Friars*. Di Bartolomeo è anche un indice delle *Metamorfosi*.

<sup>144</sup> Vecchio, “*Quasi armarium scripturarum*”.

<sup>145</sup> Billanovich, *La tradizione del testo di Livio*, I, pp. 34-40, aveva inizialmente proposto il

– in cui Nicholas, offrendo uno spaccato straordinario della *conversatio* fra confratelli, racconta la genesi del lavoro e le difficoltà incontrate nel portarlo a termine. Il domenicano inglese ricorda il periodo in cui Paolo lo consolò della propria infelicità e lo indusse a rivolgersi alla *Consolatio* e commentarla. Il momento del commiato tra i due sulle scale (del convento pisano?) ci consegna addirittura l'istantanea di due confratelli che si salutano citando Ovidio:

Recordor itaque hactenus, cum personaliter a tua amicitia Pisis diverti Florentiam, in capite scalarum te exemplariter verba Ovidii me allocutum fuisse: Demoff[o]n ventis [et] vela et verba dedisti, vela queror reditu, verba carere fide<sup>146</sup>.

Nicholas prosegue raccontando all'amico i dubbi e le difficoltà incontrati nel realizzare il commento, che ora gli invia. Il passo, probabilmente corrotto, non è immediatamente perspicuo ed è stato oggetto di notevoli speculazioni:

Notificetur ergo amicabili tue discretioni (...) non quampluribus modis quibus expertus fui potui intentioni mancipare effectum, nisi prius exemplar prestanti mea manu comentum unum exemplarer et scriberem. Sic que, omni pretio cessante multisque precibus rogitantibus quasi gratis, *postquam sibi prefatum librum scripsi, petitem exemplar optinui*. Itaque, iactatis a tergo omnibus aliis meis vicibus, incipiens a sancto die Dominico Olivarum usque ad Sacrum Pasca ac Floridum Pentecostes, quasi per continuas dietas scribens (...) trecentarum consumavi scripturam cartarum. Ex quibus vix interpolato labore, *volumina*, ut predixi, elicui quippe *duo*: unum videlicet [ei] qui michi comodavit exemplar, aliud autem tue prorsus morigerate nec non gravitate iuventuti<sup>147</sup>.

Ciò che di sicuro emerge è una difficoltà nel procurarsi una copia della *Consolatio*. Una volta ottenutala, Nicholas avrebbe compiuto il suo lavoro («matto e disperatissimo») in circa due mesi, tra la Domenica delle Palme e quella di Pentecoste<sup>148</sup>. Poiché la lettera menziona esplicitamente il passaggio da Pisa a Firenze, si è avuto buon gioco nel collegare questa testimonianza a quanto Dante dice nel *Convivio*, quando afferma di avere cercato consolazione nel testo boeziano – definito «quello non conosciuto da molti libro di Boezio» (II.xii, 2) – in seguito alla morte di Beatrice, avvenuta nel 1290. La testimonianza dantesca ha sempre creato numerosi problemi e viene oggi per lo più interpretata come una annotazione riguardante non tanto la disponibilità del testo, usato anche nelle scuole di grammatica, quanto la profondità della sua lettura e comprensione<sup>149</sup>. Il collegamento con quanto dice Trevet,

nome di Paolo da Perugia. Tuttavia, l'identificazione con Paolo de' Pilastri, confratello di Trevet, meglio si adatta al racconto ed è attualmente accettata da pressoché tutti gli studiosi: si veda Kaeppli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi, sub voce*; Panella, *Priori*, pp. 259-263; e lo stesso Billanovich, *Il testo di Livio*, pp. 87-93. Vedere in questo stesso volume l'articolo di Dufal.

<sup>146</sup> Milano, Biblioteca Ambrosiana, A 58 inf., c. 95r-v, trascritta in Dean, *The Dedication*, pp. 600-603 (p. 601). Ho modificato la punteggiatura.

<sup>147</sup> *Ibidem*, p. 602. Corsivi miei.

<sup>148</sup> Una tempistica del tutto inverosimile secondo Donaghey, *Nicholas Trevet's Use of King Alfred's Translation*, che ipotizza un inizio del lavoro in Inghilterra e il suo completamento in Italia. La proposta, però, non convince.

<sup>149</sup> Si veda Ricklin, "...quello non conosciuto da molti libro di Boezio"; Black, *Boethius's "Con-*

ad ogni modo, appare alquanto ingiustificato. Sebbene Nicholas denunci una difficoltà oggettiva nel procurarsi una copia della *Consolatio*, essa non è dovuta a una scarsità di copie. Il frate sta piuttosto dicendo, secondo me, di aver dovuto mercanteggiare per averne una e che in cambio ha dovuto copiare un'altra cosa («prefatum librum scripsi»), oltre al suo proprio commento una volta portato a termine. La trattativa fu così snervante che Trevet la riferisce a Paolo senza fare nomi, ma affidando il racconto alla sua *discretio*. Alla luce degli scambi di libri intrattenuti da frate Ranieri, una simile situazione non sorprende.

Secondo punto: se il destinatario della lettera e dell'opera è Paolo de' Pilastri, come sembra del tutto probabile, e se Trevet è a Firenze tra il 1298 e almeno l'inizio del 1300 (cosa insindacabile, posto che nel 1297 Nicholas ha ancora incarichi in Inghilterra, dove poi torna), i due erano a Firenze insieme (Paolo, lo ricordo, è lì fra il settembre del 1298 e il 1300, ed è nuovamente attestato nel 1304). Anzi, la residenza pisana di Nicholas deve essere stata brevissima, al punto che mi chiedo se non fosse semplicemente sbarcato a Pisa e passato dal convento locale sulla via di Firenze. Ora: se le cose narrate a Paolo sono successe a Firenze e se i due erano a Santa Maria Novella insieme, non si capisce perché Nicholas gliel'racconti per lettera, inviandogli una copia che non può essere stata terminata nella città toscana in un momento di comune residenza. Mi sembra dunque del tutto coerente ipotizzare che la vicenda, compresa la scrittura del commento, non siano – come già aveva ben visto Panella<sup>150</sup> – da collocarsi a Firenze, ma a Oxford, dove Trevet rientra dopo il viaggio italiano. Solo così è possibile dare spazio anche ai dubbi che affliggono il frate prima di decidere di intraprendere l'impresa. Tra i libri di Santa Maria Novella, dunque, non compare il commento trevetiano, che però arriva prestissimo in Italia, subito dopo la sua composizione, terminata entro il 1304. Ascriveremo però al convento l'amicizia tra Nicholas e Paolo, frati cultori – assieme a Remigio e Bartolomeo – dei classici latini.

*solation of Philosophy*”; Brunetti, *Guinizzelli, il non più oscuro maestro Giandino*, p. 168; Lombardo, “*Quasi come sognando*”; Nasti, “*Vocabuli d'autore e di scienze e di libri*”, pp. 139-143. Per la diffusione della *Consolatio* in epoca dantesca si veda, oltre al fondamentale catalogo di Black, Pomaro, *La “Consolazione della Filosofia”*, anche il recente Nasti, *Storia materiale di un classico dantesco*. Un ampio panorama della ricezione rinascimentale del testo è offerto in Brancato, *Readers and Interpreters*. Sul Boezio di Dante, si veda Lombardo, *Boezio in Dante*.

<sup>150</sup> Si veda Panella, *Priori*, pp. 261-262: «la lettera non offre né esplicite informazioni circa il luogo dove Nicola – nel corso delle otto settimane dalla Domenica delle Palme a quella della Pentecoste – abbia composto il commento, né indizi per inferirne la composizione in suolo italiano. Indizi semmai sono a favore dell'ipotesi che composizione dell'opera e invio d'un esemplare all'amico Paolo abbiano avuto luogo altrove, lontano da Pisa e da Firenze. (...) attesta inoltre a più riprese che tra richiesta di Paolo e invio dell'opera è trascorso un imprecisato ma considerevole lasso di tempo (...); tempo distinto e più ampio delle otto settimane di lavoro impiegate alla composizione del commento – di cui Nicola dà separatamente notizia [*itaque iactatis*] –, a sua volta distinto dall'ulteriore tempo occorso per trascrivere di proprio pugno due copie dell'opera».



## Opere citate

- Acta capitulorum provincialium Provinciae Romanae (1243-1344)*, a cura di T. Kaeppeli, A. Dondaine, Roma 1941.
- Aegidius Aurelianensis, *Quaestiones super “De generatione et corruptione”*, Amsterdam-Philadelphia 1993.
- Alberti Milioli notarii Regini *Liber de temporibus et aetatibus et Cronica imperatorum*, a cura di O. Holder-Egger, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores* (in Folio), 31 (*Annales et Chronica italica aevi Suevici*), Hannover 1903, pp. 336-668.
- L. Alidori, *Appunti sull'iconografia dei manoscritti della “Genealogia” di Petrus Pictaviensis*, in «Rivista di storia della miniatura», 6-7 (2001-2002), pp. 157-170.
- D. Alighieri, *Convivio*, a cura di G. Fioravanti, in D. Alighieri, *Opere*, dir. da M. Santagata, II, Milano 2014, pp. 2-805.
- F. Amerini, *The Reception of Thomas Aquinas' Philosophy in the Dominican “Studia” of the Roman Province in the Fourteenth Century*, in *Philosophy and Theology*, pp. 139-164.
- R. Antonelli, *L'Ordine domenicano e la letteratura nell'Italia pretridentina*, in *Letteratura Italiana*, 1. *Il letterato e le istituzioni*, Torino 1982, pp. 681-728.
- G. Auzzas, *Passavanti, Iacopo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 81, Roma 2014. Online : [http://www.treccani.it/enciclopedia/iacopo-passavanti\\_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/iacopo-passavanti_(Dizionario-Biografico)/) [consultato il 19 aprile 2020].
- G. Barone, *La legislazione sugli “Studia” dei Predicatori e dei Minori*, in *Le scuole degli Ordini Mendicanti (secoli XIII-XIV)*, Atti dei convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale, 17 (Todi, 11-13 ottobre 1976), Todi 1978, pp. 205-247.
- G. Barone, *Conclusioni*, in *Studio e “Studia”*, pp. 365-377.
- L.-J. Bataillon, *Le letture dei maestri dei Frati Predicatori*, in *Libri, biblioteche e letture dei frati mendicanti (secoli XIII-XIV)*, Atti dei convegni della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani, 15 (Assisi, 7-9 ottobre 2004), Spoleto 2005, pp. 115-140.
- I. Baumgärtner, *Burchard of Mount Sion and the Holy Land*, in «Peregrinations: Journal of Medieval Art and Architecture», 4 (2013), 1, pp. 5-41.
- M. Beckwith Parkes, *The Influence of the Concepts of “Ordinatio” and “Compilatio” on the Development of the Book*, in *Medieval Learning and Literature: Essays Presented to Richard William Hunt*, a cura di J.J.G. Alexander e M.T. Gibson, Oxford 1976, pp. 115-141.
- L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi: la condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo 1990.
- L. Bianchi, *Ordini mendicanti e controllo ideologico*, in *Studio e “Studia”*, pp. 303-338.
- L. Bianchi, *Moral Philosophy*, in *Dante in Context*, a cura di Z. Barański e L. Pertile, Cambridge 2015, pp. 159-172.
- L. Bianchi, *A “Heterodox” in Paradise? Notes on the Relationship between Dante and Siger of Brabant*, in *Dante and Heterodoxy: The Temptations of 13<sup>th</sup> Century Radical Thought*, a cura di M.L. Ardizzone, Newcastle upon Tyne 2014, pp. 78-105.
- L. Bianchi, *Dante eterodosso? Vecchie polemiche e nuove prospettive di ricerca*, in “*Theologus Dantes*”. *Tematiche teologiche nelle opere e nei primi commenti*, Atti del Convegno internazionale (Università Ca' Foscari Venezia, 14-15 settembre 2017), a cura di L. Lombardo, D. Parisi e A. Pegoretti, Venezia 2018, pp. 19-36.
- G. Billanovich, *La tradizione del testo di Livio e le origini dell'umanesimo*, Padova 1981.
- G. Billanovich, *Il testo di Livio. Da Roma a Padova, a Avignone, a Oxford*, in «Italia medioevale e umanistica», 32 (1989), pp. 53-99.
- R. Black, *Education and Society in Florentine Tuscany: Teachers, Pupils and Schools, c. 1250-1500*, Leiden 2007.
- R. Black, *Boethius's “Consolation of Philosophy” in Italian Renaissance Education*, in Black, Pomaro, *La “Consolazione della Filosofia”*, pp. 1-50.
- R. Black, *Education*, in *Dante in Context*, a cura di Z. Barański e L. Pertile, Cambridge 2015, pp. 260-276.
- R. Black, G. Pomaro, *La “Consolazione della Filosofia” nel Medioevo e nel Rinascimento italiano: Libri di scuola e glosse nei manoscritti fiorentini = Boethius's “Consolation of Philosophy” in Italian Medieval and Renaissance Education: Schoolbooks and Their Glosses in Florentine Manuscripts*, Firenze 2000.

- L. Bolzoni, *La rete delle immagini. Predicazione in volgare dalle origini a Bernardino da Siena*, Torino 2002.
- L. Boyle, *The Setting of the "Summa theologiae" of Saint Thomas*, Toronto 1982.
- D. Brancato, *Readers and Interpreters of the "Consolatio" in Italy, 1300-1550*, in *A Companion to Boethius in the Middle Ages*, a cura di N.H. Kaylor e Ph.E. Phillips, Leiden 2012, pp. 357-411.
- C.F. Briggs, *Moral Philosophy and Dominican Education: Bartolomeo da San Concordio's "Compendium moralis philosophiae"*, in *Medieval Education*, pp. 182-196.
- J. Brumberg-Chaumont, *Les débuts de l'enseignement de la logique dans les "Studia" dominicains et franciscains en Italie : une organisation précoce et innovante*, in *Les savoirs profanes dans les "Studia" mendiants en Italie (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup>)*, Roma, c.s.
- G. Brunetti, S. Gentili, *Una biblioteca nella Firenze di Dante: i manoscritti di Santa Croce*, in *Testimoni del vero. Su alcuni libri in biblioteche di autore*, a cura di E. Russo, Roma 2000, pp. 21-48.
- G. Brunetti, Guinizzelli, *il non più oscuro Maestro Giandino e il Boezio di Dante*, in *Intorno a Guido Guinizzelli*, Atti della Giornata di studi (Università di Zurigo, 16 giugno 2000), a cura di L. Rossi e S. Alloatti Boller, Alessandria 2002, pp. 155-191.
- F. Bruni, *L'apporto dell'ordine domenicano alla cultura*, in *Storia della civiltà letteraria italiana, 1. Dalle Origini al Trecento*, Milano 1990, I, pp. 57-119.
- W. Cahn, *The Allegorical Menorah*, in *Tributes in Honor of James H. Marrow. Studies in Painting and Manuscript Illumination of the Late Middle Ages and Northern Renaissance*, a cura di J.F. Hamburger e A.S. Korteweg, London-Turnhout 2006, pp. 117-126.
- S.I. Camporeale, *Lorenzo Valla tra Medioevo e Rinascimento. Encomion s. Thomae - 1457*, in «Memorie domenicane», n.s., 7 (1976), pp. 11-194.
- D. Carron, *Remigio de' Girolami dans la Florence de Dante (1293-1302)*, in *Dante attraverso i documenti. II. Presupposti e contesti dell'impegno politico a Firenze (1295-1302)*, in «Reti Medievali Rivista», 18 (2017), 1, pp. 443-471.
- M. Carruthers, *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge 1990.
- M. Carruthers, «*Machina memorialis*»: meditazione, retorica e costruzione delle immagini (400-1200), Pisa 2006.
- Catalogo di manoscritti filosofici nelle biblioteche italiane, 3: Firenze, Pisa, Pistoia*, Firenze 1982.
- A.G. Chisena, *L'astronomia di Dante prima dell'esilio: gli anni della "Vita nova" (con un'appendice sul "Convivio")*, in «L'Alighieri», n.s., 53 (2019), pp. 25-52.
- L. Cinelli, *L'Ordine dei Predicatori e lo studio: legislazione, centri, biblioteche (secoli XIII-XV)*, in *L'Ordine dei Predicatori. I Domenicani: storia, figure e istituzioni (1216-2016)*, a cura di G. Festa e M. Rainini, Roma-Bari 2016, pp. 278-303.
- Il Codice miscellaneo. Tipologie e funzioni*, Atti del Convegno Internazionale (Cassino, 14-17 maggio 2003), a cura di E. Crisci e O. Pecere, Turnhout 2004.
- M. Conte, *Il "Libro degli Ammaestramenti degli antichi" di Bartolomeo da San Concordio. Edizione critica e studio della tradizione*, Tesi di dottorato, Venezia 2020.
- W.J. Courtenay, *Academic Formation and Careers of Mendicant Friars. A Regional Approach*, in *Studio e "Studia"*, pp. 197-217.
- A. D'Addario, *Bardi, Bartolo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 6, Roma 1964, <[http://www.treccani.it/enciclopedia/bartolo-bardi\\_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/bartolo-bardi_(Dizionario-Biografico)/)> [consultato il 19 aprile 2020].
- G. Dahan, *La classificazione delle scienze e l'insegnamento universitario nel XIII secolo*, in *Le università dell'Europa: le scuole e i maestri. Il Medioevo*, a cura di G.P. Brizzi e J. Verger, Milano 1994, pp. 19-43.
- C.T. Davis, *The Early Collection of Books of S. Croce in Florence*, in «Proceedings of the American Philosophical Society», 107 (1963), 5, pp. 399-414.
- C.T. Davis, *L'Italia di Dante*, Bologna 1988.
- R.J. Dean, *The Dedication of Nicholas Trevet's "Commentary on Boethius"*, in «Studies in Philology», 13 (1966), pp. 593-603.
- C. Delcorno, *Giordano da Pisa e l'antica predicazione volgare*, Firenze 1975.
- C. Delcorno, *La fede spiegata ai fiorentini. Le prediche sul "Credo" di Giordano da Pisa*, in «Lettere Italiane», 65 (2013), 3, pp. 318-352.
- C. Delcorno, *La freccia e la mano. Immagini per la predicazione medievale*, in «Revue Mabilon», n.s. 23 (2012), pp. 111-134.

- C. Delcorno, *Codici miscellanei e predicazione*, in «Franciscana», 19 (2017), pp. 25-55.
- C. Delcorno, *La più antica predica di Giordano da Pisa*, in «Studi e problemi di critica testuale», 96 (2018), 1, pp. 9-47.
- C. Delcorno, *Giordano da Pisa*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 55, Roma 2001, pp. 243-251, <[http://www.treccani.it/enciclopedia/giordano-da-pisa\\_%28Dizionario-Biografico%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/giordano-da-pisa_%28Dizionario-Biografico%29/)> [consultato il 19 aprile 2020].
- Dictionnaire de spiritualité: ascétique et mystique, doctrine et histoire*, Paris 1932-1995.
- La divisione della filosofia e le sue ragioni. Lettura di testi medievali (VI-XIII secolo)*, Atti del Settimo Convegno della S.I.S.P.M. (Assisi, 14-15 novembre 1997), Cava de' Tirreni 2001.
- Dominicus Gundissalinus, *De divisione philosophiae*, a cura di L. Baur, Münster 1903.
- B.S. Donaghey, *Nicholas Trevet's Use of King Alfred's Translation of Boethius, and the Dating of His "Commentary"*, in *The Medieval Boethius: Studies in the Vernacular Translations of "De Consolatione Philosophiae"*, a cura di A.J. Minnis, Cambridge-Wolfeboro 1987, pp. 1-31.
- W. Duba, C. Schabel, *Remigio, Auriol, Scotus, and the Myth of the Two-Year "Sentences" Lecture at Paris*, in «Recherches de théologie et de philosophie médiévales = Forschungen zur Theologie und Philosophie des Mittelalters», 84/1 (2017), pp. 143-179.
- S. Ebbesen, *Radulphus Brito on the "Metaphysics"*, in *Topics in Latin Philosophy from the 12<sup>th</sup>-14<sup>th</sup> Centuries: Collected Essays*, Farnham-Burlington 2009, pp. 197-208.
- E. Faini, *Prima di Brunetto. Sulla formazione intellettuale dei laici a Firenze ai primi del Duecento*, in *Dante attraverso i documenti*, II, *Presupposti e contesti dell'impegno politico a Firenze (1295-1302)*, in «Reti Medievali Rivista», 18 (2017), 1, pp. 189-218.
- G. Fioravanti, *Il Convento e lo "Studium" domenicano di Santa Caterina*, in *Pisa crocevia di uomini, lingue e culture. L'età medievale*, Atti del convegno (Pisa, 25-27 ottobre 2007), a cura di L. Battaglia Ricci e R. Cella, Roma 2009, pp. 81-95.
- J. Gardner, *Andrea di Bonaiuto and the Chapterhouse Frescoes in S. Maria Novella*, in «Art History», 2 (1979), 1, pp. 107-138.
- A. Gavrić, *Une métaphysique à l'école de Thomas d'Aquin. Le "De modis rerum" de Rémi de Florence OP († 1319)*, Fribourg 2006.
- Giordano da Pisa, *Quaresimale fiorentino 1305-1306*, a cura di C. Delcorno, Firenze 1974.
- Giordano da Pisa, *Prediche sul secondo capitolo del "Genesi"*, a cura di S. Grattarola, Roma 1999.
- I.P. Grossi, «Arti» e «scienze» nel «Trionfo di S. Tommaso» di Andrea di Bonaiuto. *Ipotesi di interpretazione*, in «Memorie domenicane», n.s., 8-9 (1977-1978), pp. 342-353.
- K.W. Humphreys, *The Book Provisions of the Mediaeval Friars, 1215-1400*, Amsterdam 1964.
- Th. Kaeppli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevii*, I, Roma 1970.
- D.R. Lesnick, *Preaching in Medieval Florence: The Social World of Franciscan and Dominican Spirituality*, Athens (USA) 1989.
- L. Lombardo, «Quasi come sognando». *Dante e la presunta rarità del "libro di Boezio" ("Convivio" II xii 2-7)*, in «Mediaeval Sophia. Studi e ricerche sui saperi medievali», 12 (2012), pp. 141-152.
- L. Lombardo, *Boezio in Dante: La "Consolatio philosophiae" nello scrittoio del poeta*, Venezia 2013.
- C. Lorenzi Biondi, *Le traduzioni di Bartolomeo da San Concordio*, in *Tradurre dal latino nel Medioevo italiano: "translatio studii" e procedure linguistiche*, a cura di L. Leonardi e S. Cerullo, Firenze 2017, pp. 353-388.
- A. Maierù, *Formazione culturale e tecniche d'insegnamento nelle scuole degli Ordini mendicanti*, in *Studio e "Studia"*, pp. 3-32.
- A. Maierù, *Dominican "Studia" in Spain*, in *Philosophy and Theology in the "Studia"*, pp. 3-32.
- F. Martello, *All'ombra di Gregorio Magno: il Notaio Paterio e il "Liber testimoniorum"*, Roma 2012.
- Medieval Education. Essays in Honor of Louis B. Pascoe S.J.*, a cura di R.B. Begley, J.W. Koterski, New York 2005.
- M. Meiss, *Pittura a Firenze e Siena dopo la morte nera: arte, religione e società alla metà del Trecento*, Torino 1982.
- G. Melville, *Geschichte in graphischer Gestalt: Beobachtungen zu einer spätmittelalterlichen Darstellungsweise*, in *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein im späten Mittelalter*, a cura di H. Patze, Sigmaringen 1987, pp. 57-154.
- J.-M. Mérioux, *L'ouvrage d'un frère Prêcheur florentin en Orient à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle. Le*

- "Contra legem Sarracenorum" de Riccoldo da Monte di Croce, in «Memorie domenicane», 17 (1986), pp. 3-144.
- C. Miranda García, *Mnemonics and Pedagogy in the "Compendium historiae in genealogia Christi" by Peter of Poitiers*, in Petrus Pictaviensis, *Genealogia*, pp. 29-66.
- P.S. Moore, *The Works of Peter of Poitiers, Master in Theology and Chancellor of Paris (1193-1205)*, Notre Dame (Ind.) 1936.
- M.M. Mulchahey, "First the Bow Is Bent in Study...": *Dominican Education Before 1350*, Toronto 1998.
- M.M. Mulchahey, *The Rôle of Conventual "Schola"*, in *Studio e "Studia"*, pp. 117-150.
- M.M. Mulchahey, *Education in Dante's Florence Revisited: Remigio de' Girolami and the Schools of Santa Maria Novella*, in *Medieval Education*, pp. 143-181.
- M.M. Mulchahey, *The Dominican "Studium Romanae Curiae": The Papacy, the "Magisterium" and the Friars, in Philosophy and Theology in the "Studia"*, pp. 577-600.
- P. Nasti, "Vocabuli d'autore e di scienze e di libri" ("Convivio" II xii 5): percorsi sapienziali di Dante, in *La Bibbia di Dante: esperienza mistica, profezia e teologia biblica in Dante*, Atti del convegno internazionale di studi (Ravenna, 7 novembre 2009), a cura di G. Ledda, Ravenna 2011, pp. 121-178.
- P. Nasti, *Storia materiale di un classico dantesco: La "Consolatio Philosophiae" fra XII e XIV secolo, tradizione manoscritta e rielaborazioni esegetiche*, in «Dante Studies», 134 (2016), pp. 142-168.
- Necrologio di S. Maria Novella: testo integrale dall'inizio (MCCXXXV) al MDIV corredato di note biografiche tratte da documenti coevi*, a cura di S. Orlandi, Firenze 1955.
- S. Orlandi, *La biblioteca di S. Maria Novella in Firenze dal sec. XIV al sec. XIX*, Firenze 1952.
- E. Panella, *Per lo studio di fra Remigio de' Girolami († 1319). "Contra falsos ecclesie professores" cc. 5-37*, in «Memorie domenicane», n.s., 10 (1979), online <<http://www.e-theca.net/emiliopanella/remigio/7900.htm>> [consultato il 31 marzo 2020].
- E. Panella, *Un'introduzione alla filosofia in uno "Studium" dei frati predicatori. "Divisio scientie" di Remigio de' Girolami*, in «Memorie domenicane», n.s., 12 (1981), pp. 27-126.
- E. Panella, *Priori di Santa Maria Novella di Firenze 1221-1325*, in «Memorie domenicane», n.s., 17 (1986), pp. 253-284.
- E. Panella, *Nuova cronologia remigiana*, in «Archivum fratrum praedicatorum», 60 (1990), pp. 145-311.
- E. Panella, *Nuova cronologia remigiana*, versione online: <<http://www.e-theca.net/emiliopanella/remigio2/re1200.htm>> [consultato il 22 giugno 2017].
- E. Panella, recensione a Gavrić, *Une métaphysique*, in «Memorie Domenicane», 38 (2007), pp. 262-264.
- E. Panella, "Ne le scuole de li religiosi e a le disputazioni de li filosofanti" (Dante Alighieri). "Lectio", "disputatio", "predicatio", in *Dal convento alla città. Filosofia e teologia in Francesco da Prato OP (XIV secolo)*, Atti del Convegno Internazionale di Storia della Filosofia Medievale (Prato, Palazzo Comunale, 18-19 maggio 2007), a cura di F. Amerini, Firenze 2008, pp. 115-131.
- A. Patschovsky, *Die "Concordia Novi ac Veteris Testamenti" Joachims von Fiore († 1202). Klassifikation der Handschriften*, Hannover 2013.
- A. Pegoretti, *Indagine su un codice dantesco: la "Commedia" Egerton 943 della British Library*, Ghezzano (PI) 2014.
- A. Pegoretti, "Nelle scuole delli religiosi": materiali per Santa Croce nell'età di Dante, in «L'Alighieri», n.s., 50 (2017), pp. 5-55.
- Petrus Pictaviensis, *Genealogia Christi*, a cura di M. Algàs e M. Miró, Barcelona 2000 (facsimile con commento del ms di Roma, Biblioteca Casanatense, 4254).
- Philosophy and Theology in the "Studia" of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts*. Acts of the Annual Colloquium of the Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale (University of Notre Dame, 8-10 October 2008), a cura di K. Emery, W.J. Courtenay, S.M. Metzger, Turnhout 2012.
- S. Piron, *Le poète et le théologien: une rencontre dans le "Studium" de Santa Croce*, in «Pice-num Seraphicum. Rivista di studi storici e francescani», n.s., 19 (2000), pp. 87-134.
- G. Pomaro, *Censimento dei manoscritti della Biblioteca di S. Maria Novella, Parte I: Origini e Trecento*, in «Memorie domenicane», n.s., 11 (1980), pp. 325-470.
- Prediche del Beato fra Giordano da Rivalto dell'Ordine dei Predicatori recitate in Firenze dal MCCCIII al MCCCVI ed ora per la prima volta pubblicate*, Firenze 1831.

- Prediche inedite del B. Giordano da Rivalto dell'Ordine dei Predicatori recitate in Firenze dal 1302 al 1305*, Bologna 1867.
- K.A. Rivers, *Preaching the Memory of Virtue and Vice: Memory, Images, and Preaching in the Late Middle Ages*, Turnhout 2010.
- T. Ricklin, “...quello non conosciuto da molti libro di Boezio”. *Hinweise zur “Consolatio Philosophiae” in Norditalien*, in *Boethius in the Middle Ages: Latin and Vernacular Traditions of the “Consolatio Philosophiae”*, a cura di M. Hoenen, N. Laut, Leiden 1997, pp. 267-286.
- A.A. Robiglio, “*Philosophia*” and “*Theologia*”, in *Dante in Context*, a cura di Z. Barański e L. Pertile, Cambridge 2015, pp. 137-158.
- B. Roest, *A History of Franciscan Education (c. 1210-1517): Education and Society in the Middle Ages and Renaissance*, Leiden-Boston 2000.
- B. Roest, *The Role of Lectors in the Religious Formation of Franciscan Friars, Nuns, and Tertiaries*, in *Studio e “Studia”*, pp. 83-115.
- S. Romano, *Due affreschi del Cappellone degli Spagnoli. Problemi iconologici*, in «Storia dell'arte», 28 (1976), pp. 181-213.
- P.B. Rossi, *Fra cielo e terra: Rodolfo il Bretone e la scienza meteorologica*, in “*Scientia*”, “*fides*”, “*theologia*”: studi di filosofia medievale in onore di Gianfranco Fioravanti, a cura di S. Perfetti, Pisa 2011, pp. 357-386.
- R.H. Rouse e M.A. Rouse, “*Statim Invenire*”: *Schools, Preaching and New Attitudes to the Page*, in *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Oxford 1982, pp. 201-225.
- J.-C. Schmitt, *Penser par figure. Du compas divin aux diagrammes magiques*, Paris 2019.
- C. Segre, *Bartolomeo da San Concordio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 6, Roma 1964, <[http://www.treccani.it/enciclopedia/bartolomeo-da-san-concordio\\_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/bartolomeo-da-san-concordio_(Dizionario-Biografico)/>)> [consultato il 19 aprile 2020].
- B. Smalley, *English Friars and Antiquity in the Early Fourteenth Century*, Oxford 1960.
- Studio e “Studia”: le scuole degli ordini mendicanti tra XIII e XIV secolo*, Atti del XXIX convegno internazionale (Assisi, 11-13 ottobre 2001), Spoleto 2002.
- F. Surdich, *Riccoldo da Montecroce*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 87, Roma 2016, <[http://www.treccani.it/enciclopedia/riccoldo-da-montecroce\\_%28Dizionario-Biografico%29/>](http://www.treccani.it/enciclopedia/riccoldo-da-montecroce_%28Dizionario-Biografico%29/>) [consultato il 19 aprile 2020].
- A. Vanoli, *Lo studio e la conoscenza dell'arabo nel Basso Medioevo*, in *Comunicare nel Medioevo. La conoscenza e l'uso delle lingue nei secoli XII-XV*, Atti del Convegno (Ascoli Piceno, Palazzo dei Capitani, 28-30 novembre 2013), a cura di I. Lori Sanfilippo e G. Pinto, Roma 2015, pp. 53-70.
- S. Vecchio, “*Quasi armarium scripturarum*”. *Bartolomeo da San Concordio come biblioteca vivente*, in «*Doctor virtualis: quaderno*», 11 (2012), pp. 25-43.
- M.C. Vivancos, *The “Genealogia Christi” by Peter of Poitiers*, in *Petrus Pictaviensis, Genealogia*, pp. 13-27.
- O. Weijers, *Le maniement du savoir: pratiques intellectuelles à l'époque des premières universités (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*, Bruxelles 1996.
- J.A. Weisheipl, *The Nature, Scope, and Classification of the Sciences*, in *Science in the Middle Ages*, a cura di D.C. Lindberg, Chicago-London 1978, pp. 461-482.
- A. Worm, *Visualizing the Order of History: Hugh of Saint Victor's “Chronicon” and Peter of Poitiers' “Compendium Historiae”*, in *Romanesque and the Past. Retrospection in the Art and Architecture of Romanesque Europe*, a cura di J. McNeill, R. Plant, Leeds 2013, pp. 243-263.
- F.A. Yates, *L'arte della memoria*, con uno scritto di E.H. Gombrich, Torino 1993.
- Z. Zafarana, *Per la storia religiosa di Firenze nel Quattrocento*, in Z. Zafarana, *Da Gregorio VII a Bernardino da Siena. Saggi di storia medievale con scritti in ricordo di Zelina Zafarana*, Perugia-Firenze 1982, pp. 279-377.
- R. Zanni, *Una ricognizione per la biblioteca di Dante in margine ad alcuni contributi recenti*, in «*Critica del Testo*», 17 (2014), 2, pp. 161-204.

Anna Pegoretti  
Università degli Studi Roma Tre  
anna.pegoretti@uniroma3.it



# Giordano da Pisa e il pubblico Modelli e comportamenti

di Cecilia Iannella

The production of Giordano da Pisa (1260-1310) offers an excellent example for assessing the relationship between a Dominican preacher and his lay audience. Indeed, his preaching presents simultaneously all the features that make it possible to regard it as a document of how the preacher and the public may have influenced each other: Giordano's sermons are public and directed to the *populum*, delivered in the squares and churches of Florence and Pisa; they are in the vernacular, transmitted under the form of *reportationes*; and finally they are extraordinarily abundant. This paper illustrates how the friar proposes a social model and individual behaviours in the relationship between the ideal world and reality.

Middle Ages; 13<sup>th</sup>-14<sup>th</sup> Centuries; Dominican Order; Florence; Pisa; Giordano da Pisa; *Reportatio*; Pastoral Literature; Preaching; Civic Audience.

## 1. *Predicazione, raccolte di prediche, sermonari*

Per ricostruire il rapporto tra retorica sacra tardomedievale e società laica, il caso di Giordano da Pisa (1260-1310) costituisce un esempio eccellente. La predicazione del domenicano presenta simultaneamente quell'insieme di caratteristiche che consentono di cogliere le possibili relazioni di reciprocità tra predicatore e uditorio, ossia quanto e in che modo questi possano essersi vicendevolmente condizionati: essa è pubblica e diretta al popolo, si svolge nelle piazze e nelle chiese cittadine di Firenze e Pisa, è in lingua volgare e redatta in forma di *reportationes* (entrambe caratteristiche di cui costituisce la prima testimonianza di ambito italiano), è infine straordinariamente abbondante.

Le informazioni ricavabili dagli elementi formali e sostanziali della raccolta omiletica (l'aspetto scritto e la veste linguistica; la materia predicata e il contesto di produzione e recitazione delle prediche) e dall'esperienza individuale del frate (la formazione e i ruoli assunti all'interno dei conventi di

residenza) qualificano la predicazione giordaniana come atto comunicativo in cui la finalità catechetica è attuata attraverso un evidente adeguamento al sistema culturale e mentale dei destinatari<sup>1</sup>.

Per cogliere al meglio la questione è utile premettere alcune considerazioni sul genere del sermone tardomedievale. Possiamo dire che il pubblico, inteso sia come comunità di fedeli sia come generico uditorio, sia stato all'origine dell'istituzione della figura del predicatore stesso, quando nella Costituzione X del Concilio Lateranense IV si manifestò l'esigenza di creare figure di specialisti da affiancare ai vescovi nell'ufficio della predicazione e nell'amministrare il sacramento della penitenza. Le risorse furono attinte dal bacino dei neonati ordini mendicanti che, dalla fine degli anni Venti del Duecento, divennero gli specialisti di tali attività<sup>2</sup>.

Negli stessi decenni fu introdotta la nuova pratica del *sermo modernus* e, ad opera degli intellettuali mendicanti di tutte le regioni europee, si composero i trattati di *artes praedicandi* che ebbero un peso decisivo nella formazione dei predicatori del Duecento e del Trecento e che posero come prioritarie l'azione del comunicare e la capacità ricettiva dell'uditorio, adeguando a quest'ultimo tecnica espositiva, sistema linguistico, contenuto<sup>3</sup>.

Predicare, dal Duecento in poi, significò innanzitutto "divulgare", nel senso proprio di tradurre in lingua volgare e diffondere a un pubblico ampio conoscenze complesse in forma semplificata, originariamente elaborate in ambiente universitario e conventuale: nozioni enciclopediche, teologiche e dottrinali a carattere moralizzante e penitenziale che, attraverso la capillarità e l'insistita frequenza della predicazione mendicante, indirizzavano i comportamenti dell'individuo all'interno del sistema etico cristiano. In tal senso, la pervasività divulgativa dell'impegno pastorale dei frati connotò la predicazione tardomedievale in volgare *ad populum* come primo ed efficacissimo strumento di "comunicazione di massa" e il predicatore come primo mediatore tra cultura alta e società laica<sup>4</sup>.

Se l'attenzione si rivolge all'analisi del processo comunicativo che è alla base dell'attività predicatoria è necessario circoscrivere l'ambito solo al materiale realmente predicato (alle raccolte di prediche e, in alcuni casi, ai sermonari e alle prediche rielaborate in trattati) e riflettere sui caratteri distintivi della forma in cui la documentazione è pervenuta<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Sulla figura e i caratteri dell'omiletica di Giordano: Delcorno, *Giordano da Pisa e l'antica predicazione volgare*; Iannella, *Giordano da Pisa*; Corbari, *Vernacular Theology*, pp. 40-49.

<sup>2</sup> Per un quadro d'insieme rimangono utili le antologie di Delcorno, *La predicazione nell'età comunale*, e di Rusconi, *Predicazione e vita religiosa nella società italiana*. Per il canone conciliare, *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis*, pp. 58-59.

<sup>3</sup> Sui diversi aspetti della predicazione tardomedievale Briscoe, *Artes praedicandi*, pp. 9-76; *Medieval sermons and society*; *Predicazione e società nel Medioevo*; Bolzoni, *La rete delle immagini*; *Letteratura in forma di sermone*; Bruni, *La città divisa*, pp. 145-458; "Speculum sermonis"; *From Words to Deeds*.

<sup>4</sup> Cipolli, Baruffaldi, Calabrese, Maioli, *L'omiletica nel Medioevo: teoria sociale e comunicazione di massa*; Le Goff, *La nascita del Purgatorio*, p. 338.

<sup>5</sup> Per le considerazioni che seguono il riferimento è a Pellegrini, *I manoscritti dei Predicatori*.



In primo luogo, dobbiamo considerare la questione della lingua. In alcune regioni europee, già dagli anni Settanta del XII secolo sono attestati sermoni redatti in volgare, mentre per l'Italia bisognerà attendere l'inizio del Trecento. In ambito italiano esistono considerevoli testimonianze di predicazione duecentesca, ma sono giunte in forma latina, confermando la prassi corrente nel XIII secolo di una predicazione ai laici svolta in volgare e redatta in latino (dallo stesso predicatore, da confratelli, spesso da redattori anonimi). I sermonari latini duecenteschi per natura e forma appaiono piuttosto lontani da quello che doveva essere l'effettivo svolgimento della predica, ed elidono la possibilità di ricostruire il contesto comunicativo entro cui si erano originati.

In secondo luogo, occorre tenere conto della questione del rapporto sussistente tra recitazione orale della predica e successiva stesura del corrispettivo sermone, operazioni separate e profondamente diverse per modalità esecutive – la predicazione rivolta al popolo è un fenomeno orale che si svolge in volgare, i sermonari sono un prodotto scritto generalmente redatto in latino<sup>6</sup>. Dal punto di vista della *performance* comunicativa, la distanza tra predica recitata e sermone scritto risulta difficilmente colmabile, sia per l'inevitabile manipolazione che la sistemazione redazionale implica (e che, al gruppo di prediche recitate, può dare l'aspetto di raccolta tematica di sermoni oppure quello di trattato), sia per la differente impronta, non solo formale, che l'uso del latino imprime al testo. Una situazione simile si verifica anche durante il Trecento, quando tanta parte della predicazione mendicante tende a fissarsi nella forma del trattato, chiudendosi in strutture testuali più rigide<sup>7</sup>. La lingua utilizzata è il volgare, molte allocuzioni sono quelle proprie della predicazione, frequenti le immagini attinte dal repertorio omiletico e non rari gli appelli a un pubblico presupposto. Tuttavia, l'aspetto assunto, quello di un'opera che svolge per esteso una materia e che espone con metodo una disciplina, comprime gli aspetti tipici dell'oralità predicatoria e poco informa dell'atto comunicativo.

Esiste tuttavia una diversa condizione documentaria, straordinariamente attestata in ambito italiano, che si presenta quando la predica viene registrata dall'uditorio, trascritta in volgare sotto forma di appunti e poi ordinata, sempre in forma di predica e sempre in volgare. Essa rappresenta una forma di raccolta omiletica molto particolare, senz'altro quella che avvicina di più l'oralità della predica recitata alla redazione scritta del sermone<sup>8</sup>. Benché non si debba prescindere da cautele interpretative (*in primis* per la mediazione del

<sup>6</sup> Sul rapporto tra oralità e scrittura Cardona, *Culture dell'oralità e culture della scrittura*, pp. 25-101; molti riferimenti nei saggi dei volumi *Lo spazio letterario del Medioevo*; dalla prospettiva di storia della lingua *Storia della lingua italiana*, 2, *Scritto e parlato*.

<sup>7</sup> Delcorno, *La predicazione nell'età comunale*, p. 3; Delcorno, *Introduzione*, in *Cinque vite di eremiti*, pp. 42-44; Auzzas, *Dalla predica al trattato*.

<sup>8</sup> Interessanti riflessioni sul ruolo dei riportatori e sulla fedeltà delle *reportationes* ai discorsi pronunciati non solo in ambito predicatorio in Delcorno, *La diffrazione del testo omiletico*; Bruni, *La città divisa*, pp. 177 sgg.; Bruni, *Parola udita, parola letta*; Colombo, *Predicazione e oratoria politica*, pp. 269-271; Palermo, *Serialità e iterazione*.

riportatore e del copista, che trascrivevano e selezionavano la materia predicata secondo criteri spesso personali), è nelle *reportationes* che possiamo valutare più pienamente il rapporto tra predicatore e uditorio e, con questo, la qualità e quantità degli eventuali reciproci condizionamenti<sup>9</sup>. L'analisi della forma in cui sermonari e raccolte di prediche sono giunti è quindi questione ineludibile, soprattutto dal punto di vista dell'indagine storica, laddove si valuti il genere narrativo della predicazione come l'esito documentario di uno specifico contesto di produzione.

## 2. *Giordano da Pisa*

L'acclamato successo della predicazione di Giordano, senz'altro imputabile anche a una spiccata attitudine oratoria, come le fonti riferiscono, fu dovuto in larga parte alla solida formazione culturale del frate e alla frequentazione degli *studia* allora intellettualmente più attivi. Novizio nel convento pisano di Santa Caterina nel 1279, Giordano proseguì la propria formazione presso gli studi generali di Bologna e Parigi, fu lettore delle *Sentenze* a Siena e Perugia, *lector principalis* a Viterbo, predicatore generale, *lector Sententiarum*, lettore principale e lettore supplente del *magister* Remigio de' Girolami a Firenze (1302-1307), lettore *biblicus* a Pisa; concluse l'esistenza nella sede domenicana di Piacenza nell'agosto 1310, mentre era in viaggio per Parigi dove, nel convento di Saint-Jacques, avrebbe dovuto ricoprire il ruolo di *lector Sententiarum*<sup>10</sup>.

Il successo giordaniano è confermato dalla grande quantità di prediche pervenute e dalla cospicua tradizione manoscritta: 42 codici e 2 incunaboli tramandano oltre 700 prediche (molte ancora inedite), delle quali circa 400 fiorentine datate dal 1303 al 1306, un centinaio pisane databili al 1308-1309, più di 200 di datazione e luogo di svolgimento non indicabili. Le raccolte omiletiche sono prevalentemente organizzate secondo la scansione cronologica data dai diversi riportatori, ma si trovano anche le partizioni liturgiche tradizionali (*De tempore*, *Avventuale*, *Quaresimale*), mentre spiccano, per originalità e perizia esegetica, le prediche sul *Credo* e sui primi capitoli del *Genesi*.

Come accennato in apertura, il *corpus* di prediche di frate Giordano risulta un osservatorio privilegiato per indagare il rapporto tra predicatore e pubblico. Esso ci è giunto interamente in volgare e nella forma registrata delle *reportationes* ad opera di un gruppo di fedelissimi ascoltatori che, in mancanza di informazioni circostanziate, sono tuttora destinati a rimanere nell'anonimato. Non è escluso che alcuni di essi potessero essere confratelli domenicani ma, con maggiore probabilità, dovettero appartenere alle confraternite laiche legate ai conventi dell'Ordine e alle chiese fiorentine e pisane. In questa direzione

<sup>9</sup> Pellegrini, *I manoscritti dei Predicatori*, p. 18.

<sup>10</sup> Per le vicende biografiche e le informazioni sui codici Delcorno, *Giordano da Pisa*.

si giustifica anche la scelta dei luoghi in cui il frate più frequentemente predicò, annotati con attenzione dai riportatori dei cicli fiorentini, spesso coincidenti con chiese cui erano affiliate importanti compagnie: nella piazza e nella chiesa di Santa Maria Novella, in Duomo e nella piazza del Vescovato, in Orsanmichele, in San Lorenzo, in San Felice, in San Giacomo e presso i monasteri femminili – alla cui cura si deve la conservazione e la diffusione di gran parte del materiale omiletico giordaniano. Gli studi di Carlo Delcorno, condotti sui numerosi manoscritti, hanno dimostrato come gli interventi di riportatori e copisti non abbiano compromesso il tessuto originario delle prediche e siano prevalentemente rivolti alla contrazione di digressioni narrative (la spiegazione letterale della pericope evangelica, i racconti agiografici, gli *exempla*)<sup>11</sup>.

Sullo sfondo della natura catechetica dell'omiletica che mantiene nell'istruzione religiosa lo scopo primario, la predicazione giordaniana, dal punto di vista dei contenuti, risponde pienamente all'accezione del predicare cui abbiamo accennato – tradurre in volgare il patrimonio dottrinario della tradizione e degli intellettuali coevi – e costituisce un potente strumento di trasmissione di cultura di alto livello, di ambito biblico, filosofico, patristico, della scolastica<sup>12</sup>. La puntuale lettura esegetica del frate, unita a una non comune abilità oratoria e a una straordinaria resa in termini di intelligibilità, si traduce in una capillare opera di volgarizzazione e raggiunge il punto più alto nei cicli dedicati al *Credo* e al *Genesi*, in cui il domenicano si impegna in un'esemplare spiegazione dei fondamenti della fede<sup>13</sup>. In generale le complesse questioni teologiche e dottrinali sono sempre esplicitate attraverso un linguaggio espressivo e immediato, con similitudini attinte dalla realtà condivisa con gli ascoltatori o, al contrario, dal sapere enciclopedico e dalla stupefacente scienza dei bestiari, dei lapidari, dell'astronomia, della medicina; parimenti i modi del parlato e dell'enunciazione producono una vivace *sermocinatio* fatta di interrogative, esclamative, dialoghi<sup>14</sup>. Una grande operazione divulgativa, frequente e capillare, in cui la diffusione di conoscenze agevola e arricchisce i contenuti moralizzanti e penitenziali della catechesi.

### 3. *I contesti della predicazione*

Se assumiamo la predicazione giordaniana come testimonianza documentaria in cui rintracciare la presenza dei tipici indicatori di appartenenza e identità civica (condivisione di tradizioni comuni e di forme culturali), un

<sup>11</sup> Sul ruolo dei *reportatores* Delcorno, *Giordano da Pisa e l'antica predicazione volgare*, pp. 19, 52-53, 66 sgg.; annotazioni sulla fisionomia scrittoria di alcuni copisti e riportatori in Serventi, *Introduzione*, pp. 19-59.

<sup>12</sup> Molti riferimenti sul carattere divulgativo della predicazione del frate in Iannella, *Giordano da Pisa*.

<sup>13</sup> Un'accurata analisi dei suddetti cicli si legge in Delcorno, *Giordano da Pisa*; Serventi, *La catechesi nella predicazione*; Delcorno, *La fede spiegata ai fiorentini*.

<sup>14</sup> Delcorno, *Giordano da Pisa e l'antica predicazione volgare*, pp. 181 sgg.

primo interrogativo da porsi è se, in questa direzione, siano individuabili apprezzabili differenze tra i cicli omiletici fiorentini e quelli pisani<sup>15</sup>.

Il silenzio, per noi davvero disarmante, su questioni e casi della realtà contestuale è rigorosamente mantenuto da Giordano lungo il corso di tutta l'opera predicatoria. Per i cicli pisani l'attribuzione del loro svolgimento nella città tirrenica si conforta di labili accenni testuali e i riferimenti agli eventi della vita cittadina di Firenze sono evocati così genericamente da risultare spesso sovrapponibili a quelli di altre città<sup>16</sup>. In tal senso dovettero contribuire le norme imposte dai capitoli generali dell'Ordine e dagli ammonimenti contenuti nei manuali ad uso dei predicatori, che imponevano rigidi limiti restrittivi nel riferire di persone ed eventi<sup>17</sup>; parimenti è da valutare anche un eventuale disinteresse alla materia da parte dei riportatori, per alcuni dei quali è stato supposto un notevole livello culturale, o dei copisti<sup>18</sup>. Stupisce senz'altro che la vivacità e la violenza politica dei due comuni toscani abbiano lasciato così poche tracce dirette nella predicazione di un frate di grande successo e appartenente a sedi conventuali che politicamente interagivano con incisività nella vita delle rispettive città. Tuttavia, il dato si inserisce perfettamente nell'andamento della dotta catechesi di Giordano, che mantenne e impresse alla propria omiletica un tenore intellettuale elevato, prediligendo, per introdurre indicazioni morali, l'interpretazione biblica, la teologia, l'esposizione delle più recenti elaborazioni dottrinarie.

I contesti in cui la predicazione giordaniana si svolse, seppur con le indubbe differenze che da molti punti di vista contraddistinsero la storia fiorentina e la storia pisana, presentavano caratteristiche comuni, individuabili in una società organizzata politicamente secondo le istituzioni del comune di Popolo, in cui la pratica di governo, ormai da anni, era prerogativa del ceto mercantile e da cui "grandi" e nobili erano esclusi. Tali istituzioni di Popolo durarono a lungo in entrambe le città, sopravvissero alle forme più o meno esplicite di governo personale e cambiarono il loro significato costituzionale solo con la creazione dello stato territoriale fiorentino durante il XV secolo.

All'inizio del Trecento, negli anni in cui Giordano predicò, l'organizzazione economica e la struttura sociale di Firenze e Pisa erano basate sulla mercatura e sulle attività artigiane, commerciali e imprenditoriali a essa legate, e il ceto eminente era costituito da mercanti che, contestualmente, partecipavano

<sup>15</sup> Per le edizioni a stampa più recenti, che indicano la ricostruzione cronologica della predicazione di Giordano, i cicli sicuramente fiorentini sono *Avventuale fiorentino 1304, Quaresimale fiorentino 1305-1306*; quelli pisani *Prediche sul Secondo Capitolo del Genesi* (databile al 1308), *Sul Terzo Capitolo del Genesi* e *Prediche inedite* (entrambi databili al 1309).

<sup>16</sup> Per Pisa, Marchioni, *Nota al testo*, p. 250 e Grattarola, *Introduzione*, p. 32; per Firenze, Delcorno, *Giordano da Pisa e l'antica predicazione volgare*, pp. 46-49.

<sup>17</sup> Nel 1246 il capitolo generale di Parigi prescriveva: «caveant fratres diligentissime ne in predicationibus aliquam personam notabiliter tangere videantur», per cui si veda Delcorno, *Giordano da Pisa*, p. 46; Antonelli, *L'Ordine domenicano e la letteratura*, pp. 697-698.

<sup>18</sup> Delcorno, *Giordano da Pisa e l'antica predicazione volgare*, p. 46; Iannella, *Giordano da Pisa*, p. 16.

e collaboravano all'amministrazione politica urbana. Un'eminenza che derivava insieme dalla consistenza economica, dall'esercizio della politica, dalla visibilità sociale<sup>19</sup>. Vale notare come, tra le attività in cui gli appartenenti a tale ceto erano impegnati – l'operato politico e gli affari economici – il frate si sia concentrato solo sulla seconda, evitando qualsiasi commento (se non fugaci allusioni) in relazione a coloro che governavano le città. Siamo dunque di fronte a un medesimo ceto e una medesima fisionomia sociale per entrambe le città, condizione che determina la totale sovrapponibilità tra predicazione svolta a Firenze e predicazione svolta a Pisa. Senza dubbio il contesto incise sul testo, come dimostra l'insistenza su alcuni temi, ma non emergono specificità tali da contraddistinguere come marcatamente fiorentino o pisano l'uno o l'altro ciclo omiletico.

#### 4. *Modelli di realtà e pratiche*

La formalizzazione del modello sociale presentata da Giordano si realizza attraverso la proposta di una *communitas* perfettamente disciplinata dalle norme divine regolatrici di ordine, gerarchia, *immobilitas*, elementi che garantiscono il pacifico assetto della vita associativa, come si evince da una delle molte metafore impiegate, in questo caso in una predica recitata a Firenze il 12 aprile 1304 a commento del versetto giovanneo *Ego sum pastor bonus* (Io 10, 11)<sup>20</sup>.

Anche fae Iddio e regge il mondo al modo del buono duca, che ha a ordinare le schiere delle battaglie, che non farae solamente una ischiera ma molte, e non metterà ogni uomo dinanzi, e a' più forti porrà in mano le 'nsegne, e' più deboli ordinerà di dietro, e per sé istanno i cavalieri, e per sé i pedoni, e per sé istanno i balestrieri, e per sé quegli colle lancie; e così il buono duca, ch'è bene savio dell'oste, tutta l'oste ordina così, e chie della sua ischiera esce, si è bando il piede; non si dee nullo partire dalla sua ischiera. Così è ordinato questo mondo a modo d'un'oste. E però vedete queste ischiere: e' ci ha chi è re, chi conte, chi cavaliere, chi giudice, chi mercatante, chi religioso. Tutto il mondo così ordinato; e però son tante le diversitadi nel mondo. Tutto questo è dispensamento divino, acciocché 'l mondo si governi e regga, e non dee nullo uscire della sua ischiera, e non dee essere di ciò ordinato. Ben è vero che s'egli fa buona proua e buona vista, che 'l duca il trarrae di quel luogo, e metterallo in maggiore ischiera. Così fa tu, non ti muovere per te a uscire di tuo istato; ond'è che ogni uomo dee istare nello istato ove Iddio il pone, né per sé non dee uscire. Et però vedete che tutte le brighe e mali che nascono, si è propriamente perché l'uomo esce di schiera. [...] Ma se l'uomo è chiamato ad alcuno maggiore istato da altrui o per altrui, allora, pigliandolo umilmente, puoi essere legittimamente; ma quando l'uomo per sua superbia e per sua virtute vuole uscire di sua ischiera, quinci nascono tutte le confusioni. [...] Così vedete che Iddio tutto il mondo regge, come buono duca l'oste, ché noi siamo a modo d'uno oste. Anche fae Id-

<sup>19</sup> Su fenomeni e vicende politiche, economiche e sociali di Firenze tra Due e Trecento Najemy, *A History of Florence*, pp. 63-95; per Pisa Poloni, *Trasformazioni* e Iannella, *Cultura di Popolo*.

<sup>20</sup> I contenuti del paragrafo seguente riproducono, sintetizzandole, le considerazioni presenti in Iannella, *Giordano da Pisa*. Le metafore più frequentemente utilizzate sono di derivazione scritturale e patristica: la società come esercito, come corte regia, l'immagine organicistica di origine paolina, per cui *ibid.*, pp. 32 sgg.

dio a modo che fa il buono re, che ha i molti ufficiali ordinati a molti servigii e mestieri nella corte sua; onde non sono tutti diputati al servizio e a uno mestiere, e non hanno tutti una dignità, ma sono in diversi modi, e chi è di maggiore virtù che lui è più avvocato. Così Iddio ci regge a modo di buono re; tutti noi siamo di sua gente, e avemo certi mestieri ordinati al servizio del re e della corte. Iddio non guarda alle differenze degli uomini, se non che chi più s'acconcia a ricevere de' suoi beni più ne dà; la mancanza non è se non per nostro difetto che non ci acconciamo<sup>21</sup>.

In riferimento al contesto cittadino le categorie cetuali sono classificate secondo un ordine di maggiore prossimità professionale alla sfera divina, dal lavoro agricolo al più alto titolo di insegnamento universitario, con la successione di contadini, calzolari, sarti, orafi, medici, maestri, maestri in teologia<sup>22</sup>. Altro parametro classificatorio è quello della funzionalità comunitaria, l'*utilitas* con cui ciascun ceto contribuisce in positivo alla realizzazione della vita associativa, per cui le *artes* sono equiparate alle *societates militum*, in quanto concorrono in ugual misura al bene collettivo («come è bella cosa la cittade bene ordinata, ove sono le molte arti, e catuna per sé, e sono comuni tutte le arti? troppo è grande bellezza; perocché non ci ha arte nulla, che non sia utile») <sup>23</sup>. Entrambi gli schemi hanno significato ideale e, sul piano retorico e catechetico, rappresentano un'efficace trasposizione terrena della *civitas Dei* in cui regnano ordine, *status*, unità, concordia.

La consapevolezza dell'intraducibilità in ambito reale dei principi celestiali e la profonda conoscenza dei comportamenti individuali mostrano l'acuta capacità comunicativa di Giordano che, nel tenace impegno moralizzante, suggerisce correttivi etici plausibili per il proprio uditorio attraverso la divulgazione delle più aggiornate interpretazioni dottrinali.

Tale atteggiamento è verificabile nel caso degli argomenti inerenti la mercatura e la figura del mercante, che si presentano come gli elementi tematici caratterizzanti l'intera opera predicatoria del frate<sup>24</sup>. Le attività economiche

<sup>21</sup> *Prediche inedite del B. Giordano da Rivalto*, pp. 51-52.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 72-73: «Il villano, perocché aopera nella terra, è detto villano; ma perocché l'oro è più nobile che la terra, però quegli che aoperano ciò sono avuti in più reverenzia, perocché è più nobile arte quella degli orafi che quella de' villani. Ma imperocché l'operazione del medico è per la santà del corpo dell'uomo, e 'l corpo dell'uomo è più nobile che l'oro o che nullo metallo, però a' medici è fatta più reverenzia, e son più onorati che orafi o altri artefici. Ma sopra costoro sono avuti in più reverenzia i maestri che 'nsegnano iscienzia, perocché l'arte loro adopera in più nobile parte dell'uomo, cioè nell'anima, la quale è più nobile che 'l corpo». *Quaresimale fiorentino 1305-1306*, p. 94: «Ciascheduna materiale arte tanto è più nobile e migliore quanto il fine, a ch'ella è fatta, è più nobile. L'arte del calzaio, il fine suo si è a coprire il piede; più è nobile l'arte del sarto, la cui arte è di coprire il corpo: meglio è il corpo che 'l piede! L'arte del medico è più nobile, però ch'è fatta a più utile fine, ma nell'arti de la sapienzia non è così però. Le scienze a che fine sono fatte? Pare che sieno elle il fine. Dice Aristotile che quella scienza è maggiore che non ha bisogno di cose fuori da sé, ma sopra tutte le scienze è la theologia, cioè la divinitade, però c'ha il più ultimo fine che s'ha. A-cche è fatta tutta la theologia? Quale è il suo fine? Idio».

<sup>23</sup> *Prediche del B. Fra Giordano da Rivalto*, II, p. 80: «il calzolaio è utile a tutta la cittade, ch'egli calza; il fornaio è utile e necessario, che ti cuoce il pane; il sartore altresì; il cavaliere è utile a tutta la cittade, ch'è la difende; sicché il bene del calzolaio è del cavaliere, e quello del cavaliere è del calzolaio; ed ancora è più d'altrui l'opera e l'arte sua, che di sé».

<sup>24</sup> Iannella, *Giordano da Pisa*, pp. 103-141.

e professionali che si svolgono in città sono oggetto di condanna non perché basate su commercio e denaro, quanto per l'uso improprio che di questi si pratica, per il mercato di beni non commerciabili – tempo, denaro e parola per usurai e mercanti, corpo per prostitute e giullari, cultura e scienza per giudici e medici. La modalità di utilizzo dei beni terreni e della ricchezza ne determina il valore moralmente corretto: «vuole Iddio dunque primamente che noi delle ricchezze e delle cose temporali, che ci ha date e prestate, che noi ne siamo buoni castaldi, e che ne facciamo utilitate e prode in saperle accrescere come si dee; e questo è il primo grado, nel quale chi è buono castaldo merita di salire a più nobile stato»<sup>25</sup>. L'ammonimento «è mestieri che visiti le prediche ove si spiega e apresi e ammaestrasi questa via (del bene). Onde alcuna otta parrà all'uomo di fare mercatanzia leale, e ella sarà pretta usura» e l'introduzione «questo dubbio è da schiarare e da disputare stamane: la mercantia è cosa buona o non?» sono indicatori estremamente esaustivi del valore pedagogico impresso dal domenicano alla propria omiletica<sup>26</sup>.

In modo incessante sono spiegate le varie attività commerciali e il significato del denaro, il problema dell'usura, della *venditio ad terminum*, del giusto prezzo, dell'accomandita e sono illustrate le deviazioni etico-spirituali che in queste possono compiersi. La valutazione della figura del mercante oscilla tra riconoscimenti di qualità (competenza e impegno professionale) e denuncia di peccati-reati (l'avarizia, il *lucrum* eccessivo, le pratiche usuarie occulte, la dubbia origine della ricchezza). Dovendo legittimare moralmente un'attività che di frequente infrange le norme del vivere cristiano e che coinvolge gran parte della cittadinanza, Giordano ha l'urgenza di definirne con precisione i limiti di liceità e, denunciandone le violazioni, giustifica le pratiche economiche esercitate in modo corretto. In chiusura alla predica fiorentina del 14 marzo 1305, la tensione sussistente tra mondo del commercio e morale cristiana sembra inconciliabile anche agli occhi del frate:

or vedete se la cittade è bene tutta intrecciata in queste malaventure! Or che diremo? Or che predicheremo? Predicheremo queste cose per le piazze? Chi ·lle vorrebbe udire? Overo che diremo? Condanneremo tutta la cittade, dannerella tutta? Disse il lettore: 'Non sono io quegli che ·lla voglia giudicare, ma chiunque ha fiore d'intendimento, ben la può vedere in che stato è tutta la cittade comunalmente'<sup>27</sup>.

L'attenzione che Giordano rivolge a mercatura e mercanti lascia poco spazio alla trattazione dei comportamenti di altri ceti sociali. Come accennato, l'*utilitas* è il parametro con cui sono valutati i membri dei diversi *status* (per cui sono contemplati anche ribalderia e meretricio), ma i riferimenti risultano esigui e, nella maggioranza, sono esplicitati attraverso i consueti *topoi* letterari. Tuttavia, anche in questo caso, il criterio di valutazione è di natura eco-

<sup>25</sup> *Prediche inedite del B. Giordano da Rivalto*, pp. 464-465.

<sup>26</sup> Rispettivamente *ibid.*, p. 4 (recitata a Firenze il 6 gennaio 1302) e *Quaresimale fiorentino 1305-1306*, p. 268 (14 marzo).

<sup>27</sup> *Quaresimale fiorentino 1305-1306*, p. 272.

nomica, poiché gli appartenenti a categorie professionali molto diverse e non basate sul commercio sono accomunati dalla loro errata partecipazione al circuito della ricchezza: l'uso improduttivo del denaro, in particolare, coinvolge giudici, medici, donne, barattieri, meretrici, giullari, ribaldi. Soltanto malati e contadini, risultandone esclusi, sono moralmente integri – i primi funzionali a soddisfare la virtù della carità altrui, i secondi sporadici frequentatori del corrotto ambiente urbano<sup>28</sup>.

L'intero discorso giordaniano relativo alle pratiche economiche è incentrato sull'equilibrio imperfetto tra povertà e ricchezza, da cui discende il concetto, tante volte predicato, che ricchi e ricchezza trovano forme di legittimazione attraverso un proficuo uso dei beni terreni, la *largitio* delle *superfluitates* attuata nelle forme di carità ed elemosina. Da questa prospettiva i comportamenti del ceto mercantile, attivo in città in cui si svolge una *mercatio* eticamente impropria che prescinde da un impiego socialmente produttivo, sono valutati negativamente poiché ispirati alla logica economica antisociale basata sul principio del profitto sterile e della tesaurizzazione fine a se stessa<sup>29</sup>.

Al contrario, piuttosto singolare appare il silenzio su nobili e cavalieri, un gruppo sociale dalla diffusa e ostentata visibilità (si pensi, ad esempio, all'edilizia, ai riti dell'addobramento, ai tornei) e, soprattutto, un ceto al quale erano state dedicate ampie riflessioni nelle raccolte di *sermones ad status* ad uso dei predicatori. Poiché non risultano elementi tali da far supporre un intenzionale meccanismo di censura, è probabile che il ceto nobiliare e cavalleresco non abbia suscitato interesse poiché non presentava questioni morali e spirituali di particolare urgenza<sup>30</sup>.

Dato per acquisito che la prospettiva penitenziale del domenicano impone di redimere i comportamenti attraverso la correzione morale, Giordano si mostra in posizioni piuttosto avanzate riguardo ad alcuni fenomeni diffusamente presenti nella società. Siamo del parere che l'aderenza alla realtà sia da individuare proprio laddove il frate, tentando di coniugare sistema esemplare e agire diffuso, mostra di comprendere appieno mentalità e atteggiamenti dell'uditorio laico e propone soluzioni praticabili.

Come rilevato, le attività commerciali, distinguendo e specificando i casi possibili, sono ricondotte entro ambiti di legittimità che soddisfano le istanze di chi le esercita e quelle della morale cristiana. Rispetto ad altre pratiche, di altrettanta diffusione sociale ma in tutto costituenti colpe, il domenicano manifesta la capacità di intenderne logiche e dinamiche regolatrici. Vendetta e prostituzione, le cui modalità di esercizio erano stabilite da specifiche rubriche statutarie, sono presentate da Giordano anche secondo la prospettiva di coloro che le mettono in atto.

<sup>28</sup> Iannella, *Giordano da Pisa*, pp. 155 sgg.

<sup>29</sup> Per le riflessioni teoriche sull'economia Evangelisti, *Il pensiero economico nel Medioevo*; Todeschini, *Il prezzo della salvezza*; Todeschini, *I mercanti e il tempo*.

<sup>30</sup> Sul parametro di valutazione del ceto nobiliare Iannella, *Giordano da Pisa*, pp. 143-154.



Consapevole che la vendetta appartiene ad un codice etico fissato saldamente all'interno della società (e quindi reprimibile con difficoltà), il frate, al pari del legislatore, ne teme soprattutto l'incontrollabile estensione che produce.

Io ho fatto uno micidio, nol posso più rifare, né più volte ucciderlo quel medesimo; ma io il posso fare nella immagine sua, cioè nel figliuolo, ch'è immagine del padre, nato di lui; ché se 'l fai al figliuolo, se fosse vivo il padre l'avrebbe per tale come se l'avessi fatto a lui propio in sua persona. Quegli che fa il micidio, si crede fare uno peccato. Oh quanto male abbonda per uno micidio! non si potrebbe dire che ne nascerà. Oh Dio! e' basterà gran tempo e morranno molte persone, e usciranno mille mali; onde quegli che commette il male è colpevole di tutto 'l male che n'esce, e di tutto il male, il quale si fa per esempio del male suo<sup>31</sup>.

La legalità del meretricio e la constatazione dell'impossibilità da parte dell'autorità pubblica di contenerlo, induce il frate a giustificare tale attività (accogliendo il pensiero tomista) come necessaria al contenimento di pratiche sociali più destabilizzanti e i cui proventi sono considerati legittimo *stipendium laboris*.

Or non vedi che-ssi sostengono le meretrici nelle cittadi? Questo è un grande male, e se si sottraesse, si-ssi sottrarrebbe un grande bene, però che-ssi farebbero più adulterii, più sodomie, che sarebbe molto peggio. E però si sofferà uno male acciò che-ssi conservi uno maggiore bene, e talora molti beni. Siccome altresì della meretrice, che quello ch'ella guadagna, s'è ben tutto suo, e non è tenuta di renderlo, e puonne fare limosina; imperocché non peccò in torregli; ma il suo peccato fu la cagione perché gli fuoro dati, perocché fu peccato, che 'l vieta Iddio<sup>32</sup>.

La pregevole varietà di informazioni presente nel *corpus* giordaniano e la sporadicità di riferimenti a vicende della realtà cittadina può indurre a valutare la predicazione del frate manchevole di un'interpretazione politica degli eventi contestuali. Tale considerazione, involontariamente, è indotta dall'inevitabile confronto con la trattatistica e l'omiletica del confratello Remigio de' Girolami (1246-1319), autore di raffinatissime riflessioni sui concetti di bene comune, di pace, di giustizia, *cives* fiorentino e *lector* in Santa Maria Novella, molto ben inserito nella curia pontificia e nella vita politica di Firenze, in cui era coinvolto per legami familiari<sup>33</sup>.

Al contrario, la comparazione tra le opere dei due domenicani, piuttosto che ridurre, mette in rilievo qualità e pregi della raccolta giordaniana.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 77-82; per le citazioni *Prediche del B. Fra Giordano da Rivalto*, II, pp. 224, 259.

<sup>32</sup> *Ivi*, pp. 173-176; per le citazioni *Quaresimale fiorentino 1305-1306*, p. 210 e *Prediche del B. Fra Giordano da Rivalto*, I, p. 224. Si veda inoltre: «Et però non si puniscono tucti i peccati, no. Onde sono tanti i peccati che a punirli tucti et a volerli tucti diradicare verrebbe meno il mondo, non si può fare in nullo modo. Onde sono molti peccati, eciandio palesi, che non si puniscono, ma non si concedono, lasciansi stare, come vedete de le meretrici. Or non è questo grande peccato? Certo, sì. Or perché non si punisce? Ma è perché non si potrebbe fare, et la lege nollo concede et non lo vieta, non ne parla nulla, però che non si può in questo mondo ogni peccato punire», Oxford, Bodleian Library, Canoniciano italiano 132, c. 67v.

<sup>33</sup> Da ultimo Panella, *Introduzione*, pp. 19-143.

Quest'ultima rappresenta la versione divulgata, semplificata e diffusa al grande pubblico delle elaborazioni remigiane, circolanti in una cerchia di lettori ristretta e intellettualmente elitaria – come mostra il ridotto numero di codici. Una cassa di risonanza potente che amplifica, con efficacia, argomenti e concetti altrimenti destinati a una circolazione circoscritta<sup>34</sup>.

L'eccezionale capacità divulgativa giordaniana si basava su una poderosa cultura, per la quale determinanti furono la formazione in *studia* eccellenti e gli incontri che in questi si verificarono. Nel convento di Santa Maria a Gradi a Viterbo, Giordano entrò in contatto con gli allievi diretti di Tommaso d'Aquino e con la scuola tomista, frequentata anche da Aldobrandino da Toscanella, di cui accolse alcuni modelli omiletici. La prossimità che ebbe con il dei Girolami, negli anni di Santa Maria Novella, giustifica il debito giordaniano nei confronti delle teorie di Remigio sul bene comune, sulla pace e sulle pratiche economiche. Sempre la permanenza nel convento fiorentino gli permise di conoscere e subito divulgare le più aggiornate notizie sul mondo arabo e sulla cultura islamica attraverso la frequentazione di Riccoldo da Montecroce che, rientrato dall'Oriente, risiedeva anch'egli a Santa Maria Novella<sup>35</sup>.

L'incontro tra catechesi e divulgazione raggiunse il livello più elevato nei due cicli sul *Genesi* e sul *Credo*, recitati a Firenze nella quaresima del 1305 e a Pisa nel 1308 e 1309, in cui Giordano espresse mirabilmente impegno intellettuale, abilità pedagogica, intelligenza comunicativa e sperimentò, per la prima volta, il commento biblico in lingua volgare – esperienza che, per il primo libro del *Genesi*, non si ripeterà fino a Girolamo Savonarola. Un'omiletica dottissima in cui il domenicano divulga la dottrina tomistica sui fondamenti della fede e in cui convergono esegesi biblica e liturgica, teologia morale, insegnamenti pastorali<sup>36</sup>.

Il rapporto tra Giordano da Pisa e l'uditorio fiorentino e pisano si risolve attraverso una forma comunicativa ambivalente, propria degli ambiti educativi concernenti la morale, che serve a due intenti diversi: la correzione dei comportamenti e la redenzione delle anime.

L'idealità dei modelli proposti si scontra con la realtà dei comportamenti, mentre il contesto predicatorio condiziona fortemente l'interlocuzione dal punto di vista lessicale e dei contenuti.

Seppur in modo non quantificabile, l'opera catechetica e divulgativa di Giordano senza dubbio concorse ad accrescere il livello culturale dell'uditorio laico che, con il frate, condivideva il sistema concettuale e lessicale cristiano e che partecipava di un ambiente urbano dove la scolarità era diffusa<sup>37</sup>. Nella

<sup>34</sup> Sui motivi politici giordaniani Iannella, *Giordano da Pisa*, pp. 61-102.

<sup>35</sup> Delcorno, *Giordano da Pisa*. Su Aldobrandino Kaeppli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, I, pp. 58-59; per i riferimenti al *Liber peregrinationis* di Riccoldo, Panella, *Ricerche su Riccoldo da Monte di Croce*.

<sup>36</sup> Delcorno, *Giordano da Pisa*; Serventi, *La catechesi nella predicazione*; Delcorno, *La fede spiegata ai fiorentini*.

<sup>37</sup> Per Pisa, Iannella, *Alcune riflessioni su Pisa nel Trecento*; per Firenze un quadro predicatorio d'insieme Gagliardi, *Coscienze e città*.

predicazione giordaniana di primo Trecento non sono rintracciabili riferimenti a elementi identitari cittadini (anche solo culturali) al modo, per esempio, dell'omiletica osservante quattrocentesca o anche dello stesso Remigio de' Girolami. Costruita sulla più robusta ortodossia, essa propone una pastorale di valore assoluto e, in quanto *speculum societatis*, riflette i caratteri generali di una città toscana di inizio XIV secolo.

## Opere citate

- R. Antonelli, *L'Ordine domenicano e la letteratura nell'Italia pretridentina*, in *Letteratura italiana*, a cura di A. Asor Rosa, I. Il letterato e le istituzioni, Torino 1982, pp. 681-728.
- G. Auzzas, *Dalla predica al trattato: lo "Specchio della vera penitenza" di Iacopo Passavanti*, in *Scrittura religiosa. Forme letterarie dal Trecento al Cinquecento*, a cura di C. Delcorno, M.L. Doglio, Bologna 2003, pp. 37-57.
- L. Bolzoni, *La rete delle immagini. Predicazione volgare dalle origini a Bernardino da Siena*, Torino 2002.
- M.G. Briscoe, *Artes praedicandi*, in *Artes praedicandi. Artes orandi*, a cura di M.G. Briscoe, B.H. Jaye, Turnhout 1992, pp. 9-76.
- F. Bruni, *La città divisa. Le parti e il bene comune da Dante a Guicciardini*, Bologna 2003.
- F. Bruni, *Parola udita, parola letta. Modi di collaborazione con l'autore in alcune testualità religiose*, in *The Church and the Languages of Italy before the Council of Trent*, a cura di F. Pierno, Toronto 2015, pp. 11-25.
- G.R. Cardona, *Culture dell'oralità e culture della scrittura*, in *Letteratura italiana*, a cura di A. Asor Rosa, II. *Produzione e consumo*, Torino 1983, pp. 25-101.
- C. Cipolli, M. Baruffaldi, A. Calabrese, *L'omiletica nel Medioevo: teoria sociale e comunicazione di massa*, in «Verifiche», 6 (1977), pp. 298-360.
- M. Colombo, *Predicazione e oratoria politica*, in *Storia dell'italiano scritto*, III. *Italiano dell'uso*, a cura di G. Antonelli, M. Motolese, L. Tomasin, Roma 2014, pp. 261-292.
- Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis glossatorum*, a cura di A. García y García, Città del Vaticano 1981 (*Monumenta Iuris Canonici, Series A, Corpus Glossatorum*, 2).
- E. Corbari, *Vernacular Theology. Dominican Sermons and Audience in Late Medieval Italy*, Berlin-Boston 2013.
- C. Delcorno, *Giordano da Pisa e l'antica predicazione volgare*, Firenze 1975.
- C. Delcorno, *Giordano da Pisa*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 55, Roma 2001, pp. 243-251.
- C. Delcorno, *Introduzione*, in *Domenico Cavalca, Cinque vite di eremiti*, a cura di C. Delcorno, Venezia 1982, pp. 11-71.
- C. Delcorno, *La diffrazione del testo omiletico. Osservazioni sulle doppie "reportationes" delle prediche bernardiniane*, in *Dal pulpito alla navata. La predicazione medievale nella sua ricezione da parte degli ascoltatori (secc. XIII-XV)*. Atti del convegno internazionale di Storia religiosa in memoria di Zelina Zafarana, Firenze, 5-7 giugno 1986, a cura di G.C. Garfagnini, Firenze 1989, pp. 241-260.
- C. Delcorno, *La fede spiegata ai fiorentini. Le prediche sul "Credo" di Giordano da Pisa*, in «Lettere italiane», 65 (2013), pp. 318-352.
- C. Delcorno, *La predicazione nell'età comunale*, Firenze 1974.
- P. Evangelisti, *Il pensiero economico nel Medioevo. Ricchezza, povertà, mercato e moneta*, Roma 2016.
- From Words to Deeds. The Effectiveness of Preaching in the Late Middle Ages*, a cura di M.G. Muzzarelli, Turnhout 2014.
- I. Gagliardi, *Coscienze e città: la predicazione a Firenze tra la fine del XIII e gli inizi del XV. Considerazioni introduttive*, in «Annali di storia di Firenze», 8 (2013), pp. 113-143.
- Giordano da Pisa, *Avventuale fiorentino 1304*, a cura di S. Serventi, Bologna 2006.
- Giordano da Pisa, *Prediche del B. Fra Giordano da Rivalto recitate in Firenze dal MCCCIII al MCCCVI*, a cura di D. Moreni, Firenze 1831.
- Giordano da Pisa, *Prediche inedite del B. Giordano da Rivalto dell'Ordine de' Predicatori, recitate in Firenze dal 1302 al 1305*, a cura di E. Narducci, Bologna 1867.
- Giordano da Pisa, *Quaresimale fiorentino 1305-1306*, a cura di C. Delcorno, Firenze 1974.
- Giordano da Pisa, *Prediche inedite (dal ms Laurenziano, Acquisto e Doni 290)*, a cura di C. Iannella, Pisa 1997.
- Giordano da Pisa, *Sul Terzo Capitolo del Genesi*, a cura di C. Marchioni, Firenze 1992.
- Giordano da Pisa, *Prediche sul Secondo Capitolo del Genesi*, a cura di S. Grattarola, Roma 1999.
- S. Grattarola, *Introduzione*, in *Giordano da Pisa, Prediche sul Secondo Capitolo del Genesi*, Roma 1999, pp. 17-38.
- C. Iannella, *Giordano da Pisa. Etica urbana e forme della società*, Pisa 1999.
- C. Iannella, *Alcune riflessioni su Pisa nel Trecento. Intrecci tra politica, società, cultura*, in

- Pisa crocevia di uomini, lingue e culture. L'età medievale*, Atti del Convegno, Pisa, 25-27 ottobre 2007, a cura di L. Battaglia Ricci, R. Cella, Roma 2007, pp. 41-59.
- C. Iannella, *Cultura di popolo. L'iconografia politica a Pisa nel XIV secolo*, Pisa 2018.
- Th. Kaeppli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevii*, Roma 1970-1980.
- J. Le Goff, *La nascita del Purgatorio*, Torino 1982 (Paris 1981).
- Letteratura in forma di sermone. I rapporti tra predicazione e letteratura nei secoli XIII-XVI*, a cura di G. Auzzas, G. Baffetti, C. Delcorno, Firenze 2003.
- Lo spazio letterario del Medioevo*, 1, *Il Medioevo latino*, a cura di G. Cavallo, C. Leonardi, E. Menestò, Roma 1992.
- Lo spazio letterario del Medioevo*, 2, *Il Medioevo volgare*, a cura di P. Boitani, M. Mancini, A. Varvaro, Roma 1999.
- C. Marchioni, *Nota al testo*, in Giordano da Pisa, *Sul Terzo Capitolo del Genesi*, a cura di C. Marchioni, Firenze 1992, pp. 245-284.
- Medieval Sermons and Society. Cloister, City, University*, Proceedings of International Symposium at Kalamazoo and New York, a cura di B.M. Kienzle, J. Hamesse, A. Tayer, Louvain-la-Neuve 1998.
- J.M. Najemy, *A History of Florence. 1200-1575*, Oxford 2006.
- M. Palermo, *Serialità e iterazione in Giordano da Pisa e Bernardino da Siena*, in «Lingua e stile», 51 (2016), pp. 169-193.
- E. Panella, *Introduzione*, in Remigio de' Girolami, *Dal bene comune al bene del comune. I trattati politici*, a cura di E. Panella, Firenze 2014.
- E. Panella, *Ricerche su Riccoldo da Monte di Croce*, in «Archivum fratrum praedicatorum», 68 (1988), pp. 39-48.
- L. Pellegrini, *I manoscritti dei Predicatori. I domenicani dell'Italia mediana e i codici della loro predicazione (secc. XIII-XV)*, Roma 1999.
- A. Poloni, *Trasformazioni della società e mutamenti delle forme politiche in un Comune italiano: il Popolo di Pisa (1220-1330)*, Pisa 2004.
- Predicazione e società nel Medioevo: riflessione etica, valori e modelli di comportamento*, Proceedings of the XII Medieval Sermons Studies Symposium, Padova, 14-18 luglio 2000, a cura di L. Gaffuri, R. Quinto, Padova 2002.
- R. Rusconi, *Predicazione e vita religiosa nella società italiana. Da Carlo Magno alla Controriforma*, Torino 1981.
- S. Serventi, *Introduzione a Giordano da Pisa, Avventuale fiorentino 1304*, a cura di S. Serventi, Bologna 2006, pp. 19-59.
- S. Serventi, *La catechesi nella predicazione di Giordano da Pisa tra teologia e morale*, in «Studi e problemi di critica testuale», 79 (2009), pp. 131-164.
- «*Speculum sermonis*». *Interdisciplinary Reflections on the Medieval Sermon*, a cura di G. Donovan, C.J. Nederman, R. Utz, Turnhout 2004.
- G. Todeschini, *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza tra Medioevo ed Età moderna*, Bologna 2002.
- G. Todeschini, *Il prezzo della salvezza. Lessici medievali del pensiero economico*, Roma 1994.

Cecilia Iannella  
 Università di Pisa  
 cecilia.iannella@unipi.it



# **Gli “Ammaestramenti degli antichi” di Bartolomeo da San Concordio. Prime osservazioni in vista dell’edizione critica\***

di Maria Conte

Bartholomew of San Concordio translated his *Documenta antiquorum* into the vernacular presumably around 1297-1302, during his stay at the convent of Santa Maria Novella. Cesare Segre suggested such a date based on the dedication of the translation to Geri Spini, a Florentine banker and politician who was a supporter of the Black Guelfs and a close friend of Corso Donati. However, the relationships between the Dominican Friar and the Commune of Florence, as well as the potential connections between Bartholomew’s self-translation and Florentine political contingencies, are still to be investigated. Actually, contrary to Segre’s assumption, the dedication itself provides an excellent example of intersection between biographical and philological inquiry: only a few manuscripts transmit the name of the «nobile e savio chavalieri messer Geri Spini». Thus, it is still unsure if this dedication was present in the original. The critical edition, currently in preparation, intends to put philology at the service of history. Furthermore, by studying the manuscript tradition with a codicological approach, it aims to clarify the reception of this work. The author presents data here that emerged during research and shares a preview of the hypotheses stemming from the analysis of the manuscript tradition, also regarding the relationship between the Latin original and Bartholomew’s self-translation.

Middle Ages; 13<sup>th</sup>-14<sup>th</sup> Centuries; Dominican Order; Florence; Convent of Santa Maria Novella; Bartholomew of San Concordio; Geri Spini; *Volgarizzamento*; Translation; Didactic Literature; Philology.

## **1. Introduzione**

Se è ben noto il contributo di frate Bartolomeo da San Concordio OP nella storia culturale dell’ordine dei Predicatori, rimangono ancora in ombra

\* Il contributo presenta i primi risultati di una ricerca iniziata nel 2016 e poi approfondita e confluita nella tesi di dottorato Conte, Il “Libro degli Ammaestramenti degli antichi”, che conferma le ipotesi qui formulate. This paper is part of a project that has received funding from the European Research Council (ERC) under the European Union’s Horizon 2020 research and innovation programme (grant agreement No 637533).

elementi fondamentali per definire un profilo compiuto di questa figura di autore poliedrico ma ben poco disposto a esplicitare le proprie intenzioni politico-culturali. L'assenza di edizioni criticamente affidabili delle sue opere e di un approfondito studio della loro circolazione manoscritta e del loro impatto ha contribuito a tale situazione paradossale; finanche il suo rapporto con l'élite fiorentina di inizio XIV secolo, che pure si dà per scontato, resta ancora sfocato e risulta meritevole di approfondimenti e aggiustamenti. Nel presente contributo si intende illustrare la fase preliminare al lavoro di edizione della sua auto-traduzione, il *Libro degli Ammaestramenti degli antichi*<sup>1</sup>. Prima di proporre un aggiornato censimento dei testimoni dell'opera, di affrontare alcuni problemi relativi alla *collatio codicum* e di fornire i primi elementi rispetto alla ricezione, offro una provvisoria sistemazione dei dati biografici intorno al frate, che risulta indispensabile per comprendere l'intento dell'opera, che si inserisce nel contesto fiorentino. Proprio a questo proposito, una riflessione specifica verrà dedicata al problema della committenza degli *Ammaestramenti*, tradizionalmente associati al nome di Geri Spini, uno dei principali esponenti della Parte nera nella Firenze post-dantesca<sup>2</sup>.

Secondo Domenico da Peccioli, autore della *Chronica* del convento di Santa Caterina di Pisa, Bartolomeo fu un modello per lo studio all'interno dell'ordine<sup>3</sup>; egli fu instancabile promotore culturale, tramite le opere e il con-

<sup>1</sup> Di seguito si segnalano le più importanti edizioni a stampa degli *Ammaestramenti* in ordine cronologico: *Gli Ammaestramenti antichi*, a cura di Lombardelli (1585); *Ammaestramenti degli antichi Raccolti*, a cura di Ridolfi (1661), *Ammaestramenti degli antichi latini e toscani*, a cura di Manni (1734), e *Ammaestramenti degli antichi latini e toscani*, a cura di Nannucci (1840).

<sup>2</sup> Le fonti da cui derivare informazioni su Bartolomeo non sono numerose (come per altri attori dell'ambiente domenicano fiorentino) e risulta difficile definire gli spostamenti del frate, così come il ruolo da lui svolto all'interno dei numerosi conventi che visitò. La fonte principale, che tramanda le essenziali notizie sul frate, è la *Chronica antiqua conventus Sanctae Catharinae de Pisis*, redatta da Domenico da Peccioli e pubblicata integralmente da Bonaini come allegato al commento di Roncioni, *Istorie pisane*, II, pp. 399-593. Bonaini fornisce il testo della cronaca di Pisa accanto a quello di altri conventi e commenta alcuni passaggi precisando soprattutto la datazione degli eventi citati. L'edizione critica del solo prologo si trova in Panella, *Cronica del convento di Santa Caterina in Pisa, copisti, autori, modelli* (ma si veda ora anche Panella, *Cronica conventus antiqua Sanctae Katerine de Pisis*); il resto lo si è consultato nella versione commentata da Bonaini. Per mettere ordine nella biografia di Bartolomeo e segnalare una cronologia dei suoi spostamenti si fa riferimento in primo luogo alle fonti biografiche settecentesche di Vincenzo Fineschi, inclusa in *Memorie istoriche di più illustri pisani*, III, pp. 109-142, e Roncioni, *Istorie pisane*, IV, 2; si considerano anche Segre, *Bartolomeo da San Concordio*; inoltre, Kaeppli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, I, p. 157; Kaeppli, *Antiche biblioteche domenicane*; *Acta capitulorum provincialium*; Panella, *Cronica del convento di Santa Caterina in Pisa*; e più generalmente Panella, [www.etheca.net](http://www.etheca.net). Tali contributi trovano riscontro nelle brevi biografie presenti in Petrocchi, *Scrittori religiosi del Trecento*, p. 91, e Bruni, *L'apporto dell'ordine domenicano alla cultura*, p. 85. Sono stati utili per il completamento delle informazioni anche Stefanucci, *Sulla vita e sulle opere di frate Bartolomeo da San Concordio*; De Rubertis, *Fra Bartolomeo da San Concordio*; Nardi, *Il pensiero pedagogico nel Medioevo*; Frascisco, *Fra Bartolomeo da San Concordio*; Taurisano, *I Domenicani a Pisa*; Polese, *Gli scrittori trecentisti domenicani*; Giunti, *Bartholomaeus de Sancto Concordio*.

<sup>3</sup> Lo spazio dedicato a Bartolomeo è il par. 180, di estensione decisamente ampia rispetto a quelli dedicati agli altri frati. La composizione della *Chronica* deve essere stata avviata secondo



tributo all'allestimento della Biblioteca del convento<sup>4</sup>. Il frate nasce nel 1262, probabilmente da una famiglia nobile pisana (forse quella dei Granchi) e la sua vita si svolge quasi integralmente all'interno dell'ordine dei Predicatori<sup>5</sup>; il suo *curriculum* rispecchia il tradizionale percorso di studi dei frati domenicani. Dopo un ingresso precoce nell'ordine<sup>6</sup>, Bartolomeo è inviato a Parigi<sup>7</sup> e a Bologna per completare i suoi studi. È poi incaricato come *lector logicae* ad Anagni nel 1291-1292 e a Todi nel 1292-1293<sup>8</sup>. Nel 1297 e nel 1304 si trova a Santa Maria Novella<sup>9</sup>, ma fa un soggiorno tra il 1299 e il 1300 a Roma nel convento di Santa Maria sopra Minerva (come *lector Sententiarum*)<sup>10</sup>; nel 1305 è ad Arezzo (come *lector principalis theologiae*) e nel 1310 a Pistoia (ancora come *lector principalis theologiae*)<sup>11</sup>, dal 1312 in poi è a Pisa dove sottoscrive alcuni atti privati, per cui si può ipotizzare che non abbia più lasciato il convento, dove morì nel 1347<sup>12</sup>.

La produzione letteraria di Bartolomeo è composta da opere che trovano la loro applicazione tra le mura dello *Studium*: manuali al servizio della didattica e della predicazione che promuovono un modello di cultura e di morale tipicamente domenicano. Accanto alle opere grammaticali (il *De accentu*, il *De orthographia*, e il commento alla *Poetria Nova* di Goffredo di Vinsauf e a una parte del *Doctrinalis* di Alessandro di Villedieu), e ai compendi di filosofia morale e ai trattati retorici (*Compendium moralis philosophiae*, i *Do-*

le direttive di Bartolomeo stesso, che in quel periodo dirigeva lo *Studium* (1335-1346) e redigeva gli appunti che avrebbero costituito la guida per la composizione, portata avanti da Domenico da Peccioli, Ugolino di ser Novi e Simone da Cascina. Per un approfondimento sul contenuto del par. 180 si faccia riferimento al lavoro di Pellegrini, *I manoscritti dei predicatori*, pp. 124-133; Vecchio, "Quasi armarium scripturarum" e alla pagina web costantemente aggiornata da Emilio Panella: <http://www.e-theca.net/emiliopanella/pisa/cronica.htm>.

<sup>4</sup> «Fuit enim sibi cura sollicita ut fieret domus pro armario sive libraria conventus, quam ipse fieri a civibus procuravit» (*Chronica*, par. 180).

<sup>5</sup> Il nome di Bartolomeo si trova citato come *lector* nel 1297 (ma potrebbe essere arrivato anche l'anno precedente) e poi nel 1304 in un elenco di coloro che dimoravano all'Ospedale di San Paolo a Firenze (*Memorie istoriche di più illustri pisani*, III, p. 115).

<sup>6</sup> La *Chronica* («Namque vixit in ordine circa septuaginta annos») e le fonti biografiche successive sono concordi nell'individuare l'ingresso di Bartolomeo nell'ordine dei Predicatori intorno ai quindici anni. Dunque, tre anni prima rispetto a quelle che erano le direttive delle *Costituzioni*, che fino al 1323 imponevano il raggiungimento dei diciotto anni di età a chi intendeva prendere l'abito: si veda Antonelli, *L'Ordine domenicano*, p. 687; Barone, *L'età medievale (XIII-XIV secolo)*, pp. 5-28; *Acta capitulorum provincialium*.

<sup>7</sup> Secondo Fineschi, si trovò a Parigi intorno al 1285, quando Remigio de' Girolami era seguito a Tommaso d'Aquino come *lector* delle *Sentenze* (*Memorie istoriche di più illustri pisani*, III, p. 111). Per l'organizzazione del percorso di studi tipico dei domenicani toscani a quest'altezza cronologica, si rinvia al saggio di Pegoretti in questo stesso volume.

<sup>8</sup> Il dato compare in tutte le biografie citate.

<sup>9</sup> Non sappiamo che ruolo svolse nel convento fiorentino, ma sembra probabile che fosse *magister studentium*, come ipotizza Pegoretti nel contributo presente in questo stesso volume.

<sup>10</sup> Il dato non compare nelle biografie antiche ma lo inserisce Kaeppli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, I, p. 157.

<sup>11</sup> Il dato è facilmente rintracciabile in tutte le biografie citate.

<sup>12</sup> Tutte le fonti consultate sono concordi anche nell'individuare la data di rientro a Pisa e soprattutto la data della morte (aggiunta nel manoscritto della *Chronica* del convento, come fa notare Panella, da una mano posteriore a quella che redige il testo).

*cumenta antiquorum* e il *De memoria*); l'opera che ebbe maggiore risonanza fu la *Summa de casibus conscientiae*, una guida rivolta ai frati per orientarsi nella confessione, scritta durante i primi anni dopo il ritorno a Santa Caterina (1335-1338), quando diresse lo *Studium*. Il successo dell'opera, tramandata da 630 manoscritti e oggetto di larga fortuna anche in volgare<sup>13</sup>, fu tale che «in tali materia nullus utilior illo nunc temporis liber habeatur»<sup>14</sup>. Nell'allestimento dei volgarizzamenti dei trattati sallustiani e dei suoi stessi *Documenta antiquorum*, Bartolomeo fuoriesce da una produzione conventuale aprendosi al volgare secondo le linee di promozione dell'ortodossia presso i laici che caratterizza il progetto domenicano, anche dal punto di vista linguistico<sup>15</sup>.

Benché la tradizione manoscritta dimostri una significativa circolazione dei volgarizzamenti di Bartolomeo anche in età umanistica, la positiva valutazione dello stile della sua prosa si diffonde a partire da Salviati<sup>16</sup>: la sua alta considerazione dell'eleganza, gravità e concisione della lingua di Bartolomeo si irradia su altri Accademici della Crusca che si occuperanno più direttamente del volgarizzamento<sup>17</sup>. La mediazione di questi illustri lettori viene accolta dagli studiosi del XX secolo, primo fra tutti Cesare Segre. Nella sua rivalutazione dei volgarizzamenti come banco di prova per la prosa italiana<sup>18</sup>, Segre accosta Bartolomeo alla corona dei volgarizzatori (Bono Giamboni, Brunetto Latini, Zuccherò Bencivenni) che aprono la strada all'Umanesimo italiano<sup>19</sup>, come "comprimari" degli autori maggiori: il predicatore dimostra una parti-

<sup>13</sup> Almeno un volgarizzamento toscano della *Summa*, noto col nome di *Maestruzzo*, è attribuito a Giovanni dalle Celle. L'opera è tradotta anche in altre lingue europee (per il censimento delle versioni si veda Kaeppli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, I, pp. 158 e sgg.; è in corso di lavorazione una scheda per il catalogo dei volgarizzamenti che si sta realizzando nell'ambito del progetto ERC BIFLOW (Bilingualism in Florentine and Tuscan Works (ca. 1260 – ca. 1416) dell'Università Ca' Foscari di Venezia e dell'EHESS (École des hautes études en sciences sociales) di Parigi.

<sup>14</sup> *Chronica*, par. 180.

<sup>15</sup> Delcorno, *La lingua dei Predicatori*, descrive bene lo stato *circa romançum* del latino omiletico, una «lingua franca» che spesso «ricalca il volgare» (p. 22), essenzialmente perché costruito in modo tale da poter essere riconvertito efficacemente nella lingua dei destinatari. Tale procedimento stilistico ha diverse applicazioni nei sermonari e in genere nelle opere di produzione domenicana.

<sup>16</sup> Negli *Avvertimenti della lingua toscana sopra il "Decamerone"* scrive: «il detto volgarizzamento degli *Ammaestramenti degli antichi* è l'opera la più bella e la più nobile che si scrivesse mai in quei tempi».

<sup>17</sup> *L'editio princeps* del 1585, a cura di Lombardelli, non si sofferma sul pregio della lingua: il motivo della pubblicazione è l'utilità del testo «ad indirizzo della vita umana» (p. 5). Per l'attenzione linguistica, invece, si noti che citazioni tratte dagli *Ammaestramenti* entravano già nei vocabolari della Crusca del 1612 e 1623, prima dell'edizione del 1661 – più consapevole rispetto alla *princeps* –, ad opera di Francesco Ridolfi, detto il Rifiorito, accademico della Crusca, basata su tre testimoni manoscritti. Dopo l'edizione del Rifiorito le più importanti sono quella di Manni del 1734 e di Nannucci del 1840 (per i dettagli si rimanda alla bibliografia).

<sup>18</sup> Segre, *I volgarizzamenti del Due-Trecento*. Lo studio di Segre è certamente il caso più autorevole di ripresa e riconsiderazione delle opere di Bartolomeo, ma non vanno taciuti alcuni studi precedenti che elogiano l'eleganza della traduzione di Bartolomeo: per i volgarizzamenti dai classici si veda Maggini, *Appunti sul Sallustio volgarizzato*; Morino, *Bartolomeo e Sallustio*; e il già citato Frascisco, *Fra Bartolomeo da San Concordio*.

<sup>19</sup> Segre, *I volgarizzamenti del Due-Trecento*, p. 54.

colare sensibilità per il gusto classico nell'allestimento degli *Ammaestramenti* e nella traduzione delle opere di Sallustio, e può definirsi partecipe del meccanismo di appropriazione della classicità che conduce all'Umanesimo. Una prospettiva del genere (avviata dai fondamentali studi di Segre e Folena) si rivela, però, intrinsecamente limitata, giacché svaluta la consapevolezza autoriale che emerge con forza dalla struttura e dall'organizzazione del materiale degli *Ammaestramenti* che hanno un'applicazione concreta nell'ambiente e nel periodo della loro composizione. Tale consapevolezza è trasmessa anche nei volgarizzamenti sallustiani: Maggini ne ha efficacemente messo in confronto la tecnica di traduzione *ad sensum* con gli assunti della XI distinzione degli *Ammaestramenti* («di doctrina et de modo di dire»)²⁰ dimostrando l'allontanamento dal modello in funzione di un'attualizzazione del testo. Dopo la conferma delle acquisizioni di Maggini, operata da Morino attraverso una più precisa analisi della traduzione²¹, lo studio dei volgarizzamenti sallustiani è stato recentemente ripreso da un punto di vista linguistico e lessicografico da Gabriele Zarra²² (esclusivamente per il *Catilinario*) e da Lorenzi Biondi²³ che ha ravvisato, attraverso l'analisi dell'*usus translationis*, una specializzazione del lessico tecnico e un intento didattico nella carica morale di cui Bartolomeo riveste la traduzione. I trattatelli *De accentu* e *De orthographia* mettono in comunicazione la centralità del ruolo linguistico con la funzione didascalica della produzione del frate: Panella li descrive, infatti come «vademecum» per l'apprendimento e l'uso della lingua che «fotografano lo stato del latino medievale in intensa simbiosi con le lingue volgari»²⁴. Stessa funzione essenzialmente pedagogica ha il *Compendium moralis philosophiae*, individuato da Briggs come il riassunto del *De regimine principum* di Egidio Romano²⁵, impiegato dai frati come strumento quotidiano per lo studio e la predicazione.

I *Documenta antiquorum* raccolgono le citazioni di autori classici e medievali in quaranta *distinctiones* suddivise in quattro trattati di carattere temati-

²⁰ Maggini, *Appunti sul Sallustio volgarizzato*, offre anche lo spoglio dei manoscritti e la datazione dell'opera ante 1313 basata sulla committenza di Nero Cambi e sulla presenza del volgarizzamento all'interno dei *Fatti dei Romani*, tramandati dal codice Hamilton 67 della Staatsbibliothek di Berlino datato appunto al 1313. Maggini nota che nel volgarizzamento sono inseriti, consapevolmente in funzione della nuova destinazione del testo, punti di riferimento tratti dalla contemporaneità dell'autore.

²¹ Morino, *Bartolomeo e Sallustio*, nota che le traduzioni dei brani di Sallustio inseriti negli *Ammaestramenti* presentano delle imprecisioni, risolte invece nella traduzione completa. Dal dato si può confermare che i volgarizzamenti dei classici sono stati portati a termine dopo gli *Ammaestramenti*, poiché altrimenti l'autore vi avrebbe potuto inserire le traduzioni corrette, se le avesse già approntate.

²² Zarra, *Il "Catilinario" di Bartolomeo da San Concordio*.

²³ Lorenzi Biondi, *Le traduzioni di Bartolomeo da San Concordio*. A partire dal lavoro di Lorenzi Biondi ho provato a confrontare il trattamento delle scelte lessicali all'interno degli *Ammaestramenti degli antichi* con quello dei volgarizzamenti sallustiani, soffermandomi in particolare sul campo semantico della politica (Conte, *Il lessico politico negli "Ammaestramenti"*).

²⁴ Panella, *Bartolomeo da San Concordio (Pisa) OP* († 1346).

²⁵ Segre aveva pensato al *De regimine principum* di Tommaso d'Aquino. Per le prove della provenienza del testo da Egidio Romano si rimanda alla trattazione di Briggs, *Moral Philosophy and Dominican Education*.

co<sup>26</sup>. Benché durante il Trecento il genere dei compendi di *auctoritates* subisca un tale ampliamento di funzionalità che risulta difficile individuare un destinatario specifico<sup>27</sup>, è possibile immaginare per i *Documenta antiquorum* un pubblico di “addetti ai lavori”, dedito alla didattica e alla composizione di sermoni. Essendo opere di servizio, ogni raccolta di *distinctiones* ha un suo personale processo di composizione, ma le realizzazioni interne all'ordine domenicano sono necessariamente indirizzate verso la predicazione, obiettivo centrale della missione dei frati: il tema morale ha quindi un ruolo dominante in questo genere di raccolte. Anche nei *Documenta antiquorum* il primo intento sembrerebbe quello di fornire un compendio di norme comportamentali avallate dalle testimonianze di autori illustri da inserire nei sermoni: le distinzioni riguardanti virtù e vizi costituiscono i due ampi trattati centrali e le citazioni sono derivate soprattutto dalle fonti tradizionali della patrologia<sup>28</sup>. Si individua un elemento di originalità nella struttura proposta per il trattato delle virtù: l'autore non mira a creare una puntuale contrapposizione con i vizi elencati nel trattato successivo, ma piuttosto intende delineare il profilo del sapiente e oratore (distinzioni IX-XI) e del buon cittadino (distinzioni XIV-XVIII)<sup>29</sup>. Interessante anche la struttura dell'ultimo trattato dedicato alle condizioni di ricchezza e povertà, che si conclude con una lunga distinzione (la XL) sulle forme di governo e sui doveri dei signori, e che potrebbe rappresentare quasi un'operetta a sé sul modello degli *specula principum* e dei *De regimine principum*.

I *Documenta antiquorum* si inseriscono perfettamente, dunque, all'interno della tradizione medievale delle *Summae*, fortemente influenzata dall'uso e dai destinatari per cui l'opera è composta. Ma la struttura, la selezione del materiale e soprattutto la scelta d'autore di volgarizzare il testo, presuppongono un allargamento del pubblico e una nuova applicazione della funzionalità dell'opera. Gli *Ammaestramenti* rappresentano il momento dell'apertura al volgare di quel progetto culturale di Bartolomeo da San Concordio che abbiamo visto essere orientato verso l'educazione dei frati. Assumono una funzione simile a quella dei numerosissimi florilegi in volgare circolanti nel Due-Trecento (ai quali si trovano affiancati nella tradizione manoscritta): manuali di

<sup>26</sup> Il primo sulle disposizioni naturali, il secondo sulle virtù, il terzo sui vizi, il quarto sulle condizioni derivate dalla Fortuna.

<sup>27</sup> Rouse e Rouse, *Biblical Distinctions in the Thirteenth Century*, pp. 36-37; Pellegrini, *I manoscritti dei predicatori*, p. 227. Il segnale principale che individua l'allargamento delle possibilità di applicazione della struttura in distinzione a generi più disparati rispetto a quelli ristretti alla predicazione che avevano nel XIII secolo, è l'espansione delle citazioni che si arricchiscono con l'esplicitazione delle fonti e dei collegamenti: la forma implicita non era più fruibile dal momento che il pubblico e le possibilità di applicazioni dell'opera si erano allargati.

<sup>28</sup> Benché si facciano rientrare, anche in questi trattati, autori pagani tra le citazioni, il contenuto rimane in linea con quello tradizionale (per un prospetto della tradizione dei peccati nel Medioevo si veda Casagrande, Vecchio, *I sette vizi capitali*). Inoltre, nel caso dei vizi, alcuni capitoli sono occupati interamente da citazioni di un singolo Padre della Chiesa (es. XXX. 5: «De' rimedi contra l'ira secondo Gregorio»).

<sup>29</sup> Per individuare gli elementi di originalità nella raccolta di Bartolomeo rispetto alla tradizione delle *Summae* bisognerebbe mettere in sinossi le diverse raccolte religiose e laiche allestite tra il Due e Trecento.

orientamento morale da consultare e applicare nella quotidianità e, eventualmente, da imparare a memoria, indirizzati a un pubblico laico<sup>30</sup>.

L'ingresso del volgare nella produzione domenicana gioca un ruolo di primo piano nella missione stessa dell'ordine: la promozione dell'ortodossia, che nel caso degli *Ammaestramenti* mira alla diffusione di norme comportamentali da applicare in una comunità di cittadini improntata sui valori della cristianità. Altamente significativa, dunque, sarebbe l'origine fiorentina di tale progetto e l'autenticità di una committenza prossima alla Parte nera per far luce sugli intenti del volgarizzare. Sono ancora numerosi i punti da mettere a fuoco nel processo di traduzione degli *Ammaestramenti*, primo fra tutti il loro rapporto con il testo latino, a cui Bartolomeo resta particolarmente fedele senza apportare aggiunte ma dimostrando una grande sensibilità linguistica, soprattutto sotto il profilo lessicale. A quanto si è potuto vedere finora<sup>31</sup>, il rapporto tra i *Documenta* e gli *Ammaestramenti* è un rapporto speculare: non si ravvisano modifiche strutturali del testo e l'incidenza di glosse e aggiunte sembrerebbe inferiore alla media dei volgarizzamenti coevi. Bartolomeo parrebbe optare per una traduzione *ad verbum*<sup>32</sup> della sua raccolta, producendo un testo molto letterale ma più esplicito. Gli interventi, infatti, sembrerebbero attuarsi soprattutto in vista di una generalizzazione della specificità di alcuni lemmi adottando iperonimi e di uno scioglimento di alcune strutture implicite in latino. Il dato è da approfondire ma potrebbe essere imputato da un lato alla particolare struttura dell'opera, organizzata in citazioni che induce a una traduzione per *excerpta* e quindi più letterale; e dall'altro al forte controllo autoriale che Bartolomeo esercita sul testo. Sembrerebbe che l'autore intenda fornire una traduzione univoca, con una supervisione garantita dall'*auctoritas* domenicana<sup>33</sup>, autorità che dalla lingua si trasferisce sul contenuto morale dell'opera. La riflessione sulla lingua ricopre un ruolo di primo piano nel progetto culturale del frate e, anche se non emerge direttamente da commenti d'autore al volgarizzamento (come accade, ad esempio, nei prologhi alle opere di un altro importante frate domenicano, Domenico Cavalca)<sup>34</sup>, è possibile dedurre il pensiero di Bartolomeo dalle modalità pratiche di traduzione appena illustrate e dal contenuto di alcuni capitoli dell'opera. In particolare, nelle distinzioni IX-XI, cui si è accennato, sono riportate citazioni riguardanti il «modo di dire» (che si riferisce sia alla produzione scritta che alla trattazione orale). La lingua non deve essere artefatta, ma esplicita; conviene esprimersi

<sup>30</sup> La questione dell'educazione dei laici nel tardo Duecento è affrontata da Faini e Diacciati, *Ricerche sulla formazione dei laici*.

<sup>31</sup> Non si dispone di un'edizione critica dei *Documenta*, tramandati da quattordici testimoni. Questo provoca non pochi problemi nell'analisi delle varianti di traduzione e nella valutazione di errori di archetipo (quelli che potrebbero essere avvenuti al momento della resa in volgare) e scelte d'autore (consapevoli cambiamenti avvenuti, sempre all'altezza dell'archetipo, ma volutamente lontani dal latino).

<sup>32</sup> Chiesa, "Ad verbum" o "ad sensum"?

<sup>33</sup> La questione sarà chiarita in seguito con l'analisi dei manoscritti miniati.

<sup>34</sup> Per i prologhi di Cavalca si veda Delcorno, *Domenico Cavalca traduttore di testi religiosi*.

con parole poco usate ma che non risultino artificiose o incomprensibili; i contenuti devono essere veicolati in modo efficace e immediato.

All'interno dell'opera di Bartolomeo, gli *Ammaestramenti* hanno attirato una scarsa attenzione da parte degli studiosi<sup>35</sup>. Per comprendere le condizioni che hanno portato alla genesi dell'opera, occorre tenere presente il contesto storico-politico in cui si realizzano: a Firenze tra il 1297 e il 1304<sup>36</sup> si inaspriscono le lotte intestine tra Cerchi e Donati e, dopo vani tentativi di pacificazione che costeranno l'esilio a Dante, si concretizza la presa di potere della Parte nera, grazie al sostegno del Papa Bonifacio VIII e di Carlo di Valois che nel 1301 marcia su Firenze<sup>37</sup>. Gli scontri continuano sul fronte interno dei Neri tra Donati e Della Tosa, e su quello esterno con il tentativo dei Bianchi di rientrare a Firenze. In questo periodo Bartolomeo soggiorna presso Santa Maria Novella<sup>38</sup>, dove era stato lettore e priore Remigio de' Girolami<sup>39</sup>; ma la presenza del frate pisano coincide con il periodo di assenza di Remigio, che è a Parigi dalla fine del 1297 al 1300<sup>40</sup>, periodo in cui il posto di priore (almeno per due anni dal 1300 al 1302) è occupato da Tolomeo da Lucca<sup>41</sup>. Durante la permanenza di Bartolomeo a Firenze, Remigio porta avanti energicamente il già avviato progetto politico a sostegno dei Bianchi; ma Tolomeo da Lucca risulta sostenitore di Parte nera.

Risulta naturale domandarsi quale sia la collocazione del progetto di Bartolomeo rispetto a queste spinte contrastanti. La risposta non è facile, ma bisogna notare che l'apertura del frate al volgare sembrerebbe legata alla classe dirigente nera: a Geri Spini sono dedicati gli *Ammaestramenti*<sup>42</sup>, e i trattati sallustiani sono commissionati da Nero Cambi. Banchiere pontificio e fedele

<sup>35</sup> Uno studio ottocentesco riguarda la particolarità dei versi rimati: Teza, *Versi rimati negli "Ammaestramenti degli antichi"*. Tuttavia, non si rintracciano studi recenti improntati esclusivamente su questo testo.

<sup>36</sup> Si ricorda che Bartolomeo trascorre a Roma l'anno 1299-1300, come lettore delle *Sentenze* al convento di Santa Maria Sopra Minerva.

<sup>37</sup> Si veda prima di tutto Davidsohn, *Storia di Firenze*, IV e i più recenti lavori di Diacciati, *Dante: relazioni sociali e vita pubblica*; Gualtieri, *Oltre Bianchi e Neri*; Milani, *Presupposti e contesti dell'impegno politico a Firenze*; Zorzi, *Dante tra i Bianchi e i Neri*.

<sup>38</sup> Più precisamente all'ospedale di San Paolo, i cui beni furono amministrati da Santa Maria Novella fino al 1304, quando il priore Giovanni Falchi ne dichiara la libertà di disposizione dei beni (secondo la biografia di Fineschi, in *Memorie storiche di più illustri pisani*, III, p. 115). Nel contratto in cui si dichiara la libertà compaiono i frati che alloggiavano nell'Ospedale, tra cui Bartolomeo.

<sup>39</sup> «Avant de revenir à Florence en 1274. Dès cette époque, il passera le plus clair de son temps au couvent de Santa Maria Novella, soit comme enseignant de théologie, soit ponctuellement comme prieur (responsable du couvent), soit comme membre influent», in Carron, *Remigio de' Girolami dans la Florence de Dante*, p. 5; «Tout d'abord les années 1293-1297, où le dominicain est lecteur et prieur (ponctuellement) de son couvent», *ibid.*, p. 6.

<sup>40</sup> Per la ricostruzione della biografia remigiana, si veda Carron, *Remigio de' Girolami dans la Florence de Dante* e le introduzioni di Panella ai trattati sul bene comune: Panella, *Dal bene comune al bene del comune*.

<sup>41</sup> Carron, *Ptolemy of Lucca, one of the First Medieval Theorist of Republicanism?*

<sup>42</sup> Anche se la questione della dedica merita un approfondimento (si veda il par. 3.3), è fuori di dubbio che una parte della tradizione degli *Ammaestramenti* circola legata al nome di Geri Spini.

alleato di Corso Donati, Geri Spini<sup>43</sup> è un personaggio in cui si uniscono «il prestigio del denaro e quello politico e sociale, e per i governanti egli era un avversario pericoloso»<sup>44</sup>. Sostiene il capo dei Neri sin dai primi anni nella partecipazione alla radunata di Santa Trinita, del 1301, con l'obiettivo di permettere il rientro dei confinati Neri e con la conseguenza dell'inserimento nella lista dei Neri banditi una seconda volta<sup>45</sup>. Carlo di Valois, durante il periodo della sua permanenza a Firenze – che permette il rientro dei Neri e la loro presa di potere – risiede nel palazzo degli Spini: il banchiere deve aver ricoperto un ruolo diplomatico importante e deve esser stato al centro della mediazione tra i Neri e le autorità politiche: il papato e il regno di Francia. Dal 1302 gli viene affidato l'incarico di rettore della contea di Venaissin (vicino a Avignone), ma continuerà a partecipare alla politica di Firenze durante tutto il primo decennio del '300. Il rapporto tra il frate e il guelfo nero è cruciale non tanto per comprendere l'operazione di auto-traduzione che Bartolomeo attua negli *Ammaestramenti*, quanto per riuscire a collocare il suo sfuggente posizionamento nella Firenze dell'epoca. Per ora, gli elementi provenienti dalla *collatio codicum* contribuiscono a rendere meno definito questo rapporto, come vedremo. Ma per affrontare la questione della dedica, è bene fornire qualche elemento di inquadramento della trasmissione e della tradizione del testo.

## 2. La tradizione manoscritta degli "Ammaestramenti degli antichi"

### 2.1 Il censimento

Di seguito si propone il censimento dei manoscritti degli *Ammaestramenti* aggiornato rispetto al Catalogo allestito da Kaeppli<sup>46</sup>. Si fornisce una descrizione riassuntiva delle caratteristiche esterne e interne dei codici e una bibliografia aggiornata<sup>47</sup>.

1. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Acq. e Doni 145 = L1  
1 giugno 1455; [Firenze]; cart; in-4<sup>o</sup>; mm 286×203; cc. I, 158 f.; fascc. 1<sup>8</sup>,

<sup>43</sup> Tutte le informazioni sono prese da Davidsohn (*Storia di Firenze*, IV, pp. 150, 155, 249, 288, 312, 380) e da Compagni, *Cronica* I.110, 120, 125; e II.122, 128, 155.

<sup>44</sup> Davidsohn, *Storia di Firenze*, IV, p. 151.

<sup>45</sup> Sulla radunata di Santa Trinita si veda l'articolo di Brilli, *Firenze, 1300-1301. Le cronache antiche* e Brilli, *Firenze, 1300-1301. Compagni e Villani*.

<sup>46</sup> Kaeppli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, pp. 166-167.

<sup>47</sup> Quando la datazione è ricostruita sulla base di elementi paleografici e codicologici, viene proposto un più ampio arco temporale; quando l'analisi codicologica è corroborata dalle informazioni ricavate dai *colophon* si fornisce la datazione puntuale presente in questi ultimi, se essa risulta confermata dai dati paleografici e codicologici. Se la sottoscrizione riporta anche l'indicazione geografica, la si presenta fuori da parentesi; se invece la localizzazione è ricostruita tramite l'analisi codicologica, si pone il nome del luogo tra parentesi quadre. Si noti che per i codici U e We è stato possibile far riferimento esclusivamente alle notizie ricavate dai cataloghi antichi, e se ne rimanda la visione diretta a una prossima fase di ricerca.

2-16<sup>10</sup>; mercantesca con elementi dell'umanistica, di unica mano, dal modulo grande, ben spaziata. Il codice tramanda esclusivamente gli *Ammaestramenti* preceduti da indice (cc. 1r-151r). L'apparato decorativo è composto da: iniziali calligrafiche semplici, iniziali di paragrafo toccate di rosso, rubriche. Alla carta 151r si legge la sottoscrizione del copista Francesco Piccardi (lo stesso copista sottoscrive anche i mss Firenze, Biblioteca Riccardiana 1517 e 1542 e Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, Capponi 243).

Vedi Fratini, Zamponi, *I manoscritti datati*, n. 12, pp. 34-35.

2. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Ashburnham 465 = L2

XV sec. seconda metà; [Firenze]; cart.; in-folio; mm 295×220; cc. I, 111, I'; fascc. 1<sup>11</sup>, 2-11<sup>10</sup> mercantesca, di unica mano, di modulo piccolo, ordinata e occhiellata. Il codice tramanda esclusivamente gli *Ammaestramenti* (cc. 1r-111r). L'apparato decorativo è composto da: iniziali di testo e di capitolo filigranate, iniziali di paragrafo calligrafiche alternativamente in rosso e in blu, e rubriche. A c. 1r si trova il timbro della libreria del marchese fiorentino Giuseppe Pucci (prima metà XVIII sec.).

Vedi *Catalogo dei manoscritti della libreria Pucci*, n. 87; *Catalogue of the manuscripts at Ashburnham Place*, n. 465; Rao, scheda *MANUS*.

3. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Gadd. 90 = L3

XV sec.; [Toscana]; cart.; in- 4°; mm 255×190; cc. I, 83, I'; fascc. 1-7<sup>12</sup>; corsiva ibridata di elementi della cancelleresca e della mercantesca, di unica mano, di andamento diritto, serrata. Il codice tramanda esclusivamente gli *Ammaestramenti* preceduti da indice (cc. 1r-81v). L'apparato decorativo è composto da: iniziale di libro filigranata; di distinzione e di capitolo calligrafiche semplici; iniziali di paragrafo toccate di rosso; rubriche. Non sono presenti sottoscrizioni né note di possesso.

4. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 89 sup. 115 = L4

XV sec. seconda metà; [Toscana]; cart.; in-folio; mm 286×203; cc. I, 72, I'; fascc. 1<sup>15</sup>, 2-4<sup>16</sup>, 5<sup>10</sup>; cancelleresca, di unica mano, di modulo piccolo, ordinata, occhiellata. Il codice tramanda esclusivamente il testo degli *Ammaestramenti* (cc. 1r-69r) acefalo e lacunoso, che il copista tenta di recuperare attraverso un richiamo alla c. 48v di quattro capitoli saltati nella copia (XXX.2-XXX.6) che rimanda alle cc. 66-67. L'apparato decorativo è composto da: iniziali di distinzione e di capitolo filigranate con una fioritura semplice, alternativamente rosse e blu; iniziali di paragrafo ritoccate a inchiostro; rubriche. Alla c. 69r, nel *colophon*, si trova la dedica «al nobile et savio chavalier Messer Geri delli Spini da Fiorença».

Vedi Greco, *I manoscritti "Biscioni primi"*

5. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, II. I. 362 = F6

XV sec.; [Toscana]; cart.; in-folio; mm 330×240; I, 106, I'; fascc. 1<sup>9</sup>, 2-10<sup>10</sup>; semigotica con elementi della mercantesca, di unica mano, di modulo pic-



colo, irregolare. Il codice tramanda una miscellanea di carattere morale: il testo degli *Ammaestramenti* (cc. 1r-63r), acefalo; il *Fiore di Virtù* (63v-89r) lacunoso; e il *Libro delle quattro virtù cardinali* (89r-106v). La stessa scelta di testi si trova nei mss F3 e R2, con il *Fiore* lacunoso dei capitoli da XII a XV. L'apparato decorativo è composto da: iniziali filigranate con una fioritura modesta, alternativamente in rosso e in blu, *pieds de mouche*; rubriche. Non sono presenti sottoscrizioni né note di possesso.

6. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, II. II. 319 = F

22 maggio 1342 - 24 agosto 1342; Firenze; membr.; mm 310×223; cc. I-II, 40, II'; fascc. 1<sup>2</sup>, 2-4<sup>10</sup>, 5<sup>8</sup>; *littera textualis* di unica mano, di modulo piccolo, ariosa e curata. Il codice contiene gli *Ammaestramenti* preceduti da indice (cc. 1r-40r) e una lettera all'Università di Parigi al Capitolo generale in morte di Tommaso d'Aquino (c. 40v). La decorazione è di livello alto: il manoscritto è stato miniato dal Maestro delle effigi domenicane (a cui si deve anche il corredo iconografico del ms F1) con iniziale di testo istoriata su foglia d'oro e con fregio fitomorfo che incornicia lo specchio scrittorio; iniziali di trattato figurate su foglie d'oro; iniziali di distinzione e capitolo filigranate alternativamente in rosso e blu con una fioritura fitta e completa di filettatura; *pieds de mouche* rossi e blu; rubriche. Il codice è stato posseduto poi dalle famiglie Panciatichi e Bargiacchi (c. 24r e 40v) e a quest'altezza doveva circolare rilegato con il ms II. II. 158, che riporta il volgarizzamento di Quintiliano.

Vedi Bertelli, *Manoscritti della letteratura Italiana delle origini. Nazionale*, n. 9, pp. 87-88; Lorenzi Biondi, *Tra Loschi e Lancia*.

7. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, II. IV. 113 = F5

Dicembre 1431 - gennaio 1432; Firenze; cart.; in-folio; mm 300×240; fascc. 1-3<sup>16</sup>, 4<sup>14</sup>; VIII 62, I'; scrittura semigotica, di unica mano, appena inclinata, dal tratteggio marcato. Il codice tramanda esclusivamente gli *Ammaestramenti* (cc. 1r-56v) accompagnati dalla dedica «al nobile e savio cavaliere Messere gieri delli spini da firenze». La decorazione è semplice: iniziale di testo filigranata; iniziali di distinzioni e di capitolo calligrafiche semplici alternativamente in rosso e in blu; rubriche. Alla c. 57r si legge una sottoscrizione del copista «Antonio di Canbiozzo» e di seguito, sulla stessa carta, si trova la nota di possesso di Nicolò d'Andrea di Francesco, di mano mercantesca datata al 1458. Sul secondo foglio di guardia trova anche l'antica collocazione nella biblioteca del Ripurgato accademico della Crusca, accompagnata dalla descrizione del contenuto del codice.

8. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, II. VIII. 1 = F7

1459; [Toscana]; cart.; in-4°; mm 220×140; X, 148, IV'; fascc. 1-11<sup>10</sup>, 12<sup>8</sup>, 13<sup>10</sup>; corsiva con alcuni elementi della mercantesca, di modulo grande, con svolazzi. Il codice tramanda esclusivamente il testo degli *Ammaestramenti* preceduto da indice (cc. 1r-148r) e attesta la commissione dell'opera: «a pitizione di Messer Gieri delli Spini da firenze». La decorazione è modesta:

iniziali calligrafiche semplici; iniziali di paragrafo toccate di giallo; *pieds de mouche*; rubriche. Alla c. 156v si legge la sottoscrizione del copista Bonaccorso di Filippo Adimari da Firenze (copista molto attivo di cui ci sono pervenuti diversi lavori) che dichiara di aver copiato da un testimone redatto a Budapest nel 1368. Di seguito, alla stessa carta, si trova la nota di possesso di Filippo Franchini datata al 1561. Sulla controguardia anteriore si trova, invece, il cartellino con l'antica segnatura dell'Accademia della Crusca e la nota di possesso di Bastiano de' Rossi, detto l'Inferigno. Di mano dell'Inferigno sono probabilmente alcune sporadiche annotazioni in margine al testo.

9. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. E I.377 = F2

XIV sec., ultimo decennio; [Firenze]; cart.; in-folio; mm 263×210; cc. II, 104, III<sup>r</sup>; fasc. 1-2<sup>16</sup>, 3<sup>15</sup>, 4<sup>16</sup>, 5<sup>15</sup>, 6<sup>16</sup>, 7<sup>14</sup>; scrittura mercantesca, di unica mano, di modulo piccolo, ordinata e occhiellata. Il codice tramanda una miscellanea di testi: in apertura gli *Ammaestramenti* preceduti da indice (cc. 1r-67v) e accompagnati dalla dedica «al nobile e ssavio chavaliero Messere Geri delli spini di fiorenza» alla c. 67v; seguono due volgarizzamenti ciceroniani (*De amicitia* cc. 69r-85r e *De senectute* cc. 86r-99v), un testo adespo e anepigrafo (cc. 100r-101r; inc.: «Perché la fama della nostra libera giovinezza in questa lionile selva risona» expl.: «ad ciò che l'oratione del tuo dire con vive ragioni annodata essere possa») e uno attribuito a Publio Scipione (cc. 102r-103v, forse il volgarizzamento di un'orazione extravagante della deca di Tito Livio; inc. «Se io schierasse o militi questa oste» expl.: «Se noi dovessimo raquistare solamente per la nostra virtude»). La decorazione è incompleta: l'iniziale di testo è abitata da una figura, dal tratto molto semplice, di un savio incoronato e con un libro in mano; iniziali di distinzione e di capitolo calligrafiche semplici, spesso mancanti; iniziali di paragrafo toccate a inchiostro; rubriche. Il codice presenta numerose annotazioni del copista: un paio di versi in rima in volgare alla fine di ogni testo, proverbi in latino, ricette, giochi. Il codice sembrerebbe dunque allestito per uso personale.

Vedi Lorenzi-Biondi, *Il copista Gherardo*.

10. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. J I.21 = F3

XV sec.; [Toscana]; cart.; in-folio; mm 310×230; cc. I, 107, I<sup>r</sup>; fasc. 1<sup>3</sup>, 2-10<sup>10</sup>, 11<sup>5</sup>; semigotica corsiveggiante, di unica mano, slanciata e ben spaziata. Il codice tramanda una miscellanea di carattere morale: dopo gli *Ammaestramenti* preceduti da indice (1r-63v) è conservato il *Fiore di Virtù*, lacunoso, con l'attribuzione a Frate Tommaso (cc. 64r-83v), e il *Libro delle quattro virtù cardinali* volgarizzamento del *Breviloquium de virtutibus* di Giovanni di Galles (84r-104r), seguito senza interruzione dal volgarizzamento della *Formula vitae honestae* di Martino di Braca (cc. 104r-106v). L'apparato decorativo è composto da: iniziale di testo campita con un fregio semplice nel margine interno; iniziali di distinzione e di capitolo filigranate alternativamente in rosso e in blu; *pieds de mouche*; rubriche. La stessa scelta di testi si trova nei mss F6 e R2, con il *Fiore* lacunoso dei capp. da XII

a XV. Non sono presenti sottoscrizioni del copista ma alla c. 83v se ne trova una di Zanobi di Giovanni, vergata da una mano diversa rispetto a quella che ha copiato il testo e datata al 1523. Sul foglio di guardia anteriore si trova l'attestazione della presenza del codice nella biblioteca del convento di San Marco a Firenze.

11. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. J I.47 = F4

XV sec.; [Toscana]; membr.; mm 200×145; I, 182, I'; fasc. 1<sup>5</sup>, 2-18<sup>10</sup>, 20<sup>7</sup>; *littera textualis*, di unica mano ordinata, ben spaziata. Il codice tramanda una miscellanea retorico-morale: il *Rosaio odore della vita* (cc. 6r-30r); il *Trattato sulla Memoria artificiale* dello Pseudo-Cicerone (cc. 30v-35v); il *Tractatus utilissimus* di Iacopone da Todì (cc. 35v-47r) volgarizzato, gli *Ammaestramenti* (cc. 47v-153r), il *Trattato sulla memoria artificiale* di Bartolomeo da San Concordio (cc. 153v-156r), e la *Contemplazione della passione di Cristo* di san Bernardo in volgare (cc. 156v-177v). La stessa scelta di testi, escluso l'ultimo, si ravvisa in F8 e W. La decorazione è piuttosto ricercata: iniziale di libro su foglia d'oro (più grande per il primo testo), foliata e ornata da un fregio fitomorfo che si estende nel margine interno della carta; iniziali di capitolo filigranate alternativamente in rosso e in blu; *pieds de mouche*; rubriche. La tavola dei capitoli (cc. 1r-5v) dei testi divisi in distinzioni, fornita di istruzioni per facilitarne la lettura, dimostra l'intento programmatico del copista che ha allestito il codice, forse non solo per uso personale. Sul foglio di guardia anteriore si trova l'attestazione della presenza del codice nella biblioteca del convento di San Marco a Firenze.

12. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Palatino 54 = F8

XV sec.; [Toscana]; cart; mm 291×207; cc. I, 146, I'; fasc. 1<sup>6</sup>, 2-14<sup>10</sup>; corsiva umanistica, di unica mano, ordinata e diritta. Il codice tramanda una miscellanea retorico-morale: il *Rosaio odore della vita* (cc. 7r-28v); il *Trattato sulla memoria artificiale* dello Pseudo-Cicerone (cc. 29r-33v), il *Tractatus utilissimus* di Iacopone da Todì in volgare (cc. 34r-44r), gli *Ammaestramenti* (cc. 44r-138v) e il *Trattato sulla memoria artificiale* di Bartolomeo da San Concordio (140r-142r). La stessa scelta di testi, si ravvisa in F4 e W. La decorazione è umanistica: iniziale di testo campita e ornata a bianchi girari che si estendono nel fregio; iniziali di capitolo calligrafiche semplici alternativamente rosse e blu; *pieds de mouche* rossi e blu; rubriche; spazi lasciati per l'escuzione di stemmi e per la rubrica del primo testo. Sul recto del foglio di guardia posteriore si trova un componimento di 17 versi sul rischio di prestare i libri, della stessa mano del testo.

13. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Palatino 600 = F1

XIV sec., secondo quarto; Firenze; membr.; mm 283×195; cc. III, 124, I'; fasc. 1<sup>8</sup>, 2<sup>8-1</sup>, 3<sup>8</sup>, 4<sup>6</sup>, 5-15<sup>8</sup>, 16<sup>7</sup>; *rotunda*, di unica mano, diritta e serrata. Il codice riporta gli *Ammaestramenti* preceduti da indice (c. 1r-116r) e la *Giunta agli Ammaestramenti* (cc. 116r-123v). La decorazione è di livello alto: il manoscritto

è stato miniato dal Maestro delle Effigi Domenicane (a cui si deve anche il corredo iconografico del ms F) con iniziale di testo istoriata su foglia d'oro e con fregio fitomorfo che incornicia lo specchio scrittorio; iniziali di trattato figurate su foglie d'oro; iniziali di distinzione e capitolo filigranate alternativamente in rosso e blu con una fioritura fitta e completa di filettatura; *pieds de mouche* rossi e blu; rubriche. Probabilmente legato a Santa Maria Novella, il codice appartenne a Piero del Nero (che annota il codice alla c.11v) e poi alla Libreria Guadagni.

Vedi Bertelli, *Manoscritti della letteratura Italiana delle origini*. Nazionale, n. 120, pp. 161-162.

14. Firenze, Biblioteca Riccardiana, 1395 = R1

XV sec.; [Toscana]; cart.; in-folio; mm 275×211; cc. I, 194, I'; fascc. 1-7<sup>16</sup>; mercantesca; di due mani una per ogni testo; la prima molto ordinata, di modulo piccolo; la seconda più slanciata e ben legata. Il codice è composito *ab antiquo* e presenta nella prima unità gli *Ammaestramenti* (cc. 1r-125v) e nella seconda il volgarizzamento del *De bello punico* di Leonardo Bruni adespoto e anepigrafo (cc. 126r-190r). L'apparato decorativo è composto da: iniziale di libro filigranata e ornata da un fregio lungo il margine interno; iniziali di distinzioni e di capitolo filigranate alternativamente in rosso e in blu; rubriche nere precedute da *pieds de mouche* rossi (nel secondo testo le iniziali sono di modulo più piccolo e mancano i *pieds de mouche*).

15. Firenze, Biblioteca Riccardiana, 1665 = R2

XV sec.; [Toscana]; membr.; mm 300×220; cc. I, 137, I'; fascc. 1-13<sup>10</sup>, 14<sup>7</sup>; *littera textualis*; di unica mano, serrata e dal tratteggio marcato. Il codice tramanda una miscellanea di carattere morale: dopo gli *Ammaestramenti* (cc. 1r-83v) è conservato il *Fiore di Virtù* lacunoso (cc. 84r-106v) e il *Libro delle quattro virtù cardinali* volgarizzamento del *Breviloquium de virtutibus* di Giovanni di Galles (106vr-133r), seguito senza interruzione dal volgarizzamento della *Formula vitae honestae* di Martino di Braca (cc. 133r-136v). La stessa scelta di testi si trova nei mss F3 e F6, con il *Fiore* lacunoso dei capp. da XII a XV. L'apparato decorativo è composto da: iniziali di testo filigranate, con fregio fitomorfo lungo il margine interno della carta; iniziali di distinzione e di capitolo filigranate alternativamente in rosso e in blu; *pieds de mouche* rossi e blu; rubriche; sono stati lasciati spazi per la scrittura di alcune rubriche.

16. Firenze, Biblioteca Riccardiana, 2220 = R3

XV sec.; [Toscana]; cart.; in-4<sup>o</sup>; mm 270×190; IV, 117, IV'; fascc. 1<sup>8</sup>, 2-10<sup>10</sup>, 11<sup>8</sup> mercantesca, di unica mano, occhiellata e con svolazzi, con le aste rinforzate. Il codice tramanda esclusivamente il testo degli *Ammaestramenti* preceduto da indice (1r-117r), in gran parte illeggibile a causa di macchie di umidità. L'apparato decorativo è composto da: iniziale di testo dorata campita su sfondo blu con motivi fitomorfi in oro; iniziali di distinzione e capitolo calligrafiche semplici, alternativamente in rosso e in blu; rubriche.

17. Milano, Biblioteca Braidense, Castiglioni 3 = B

1343, Toscana, membr.; mm 310×225; V, 60, I'-IV'; fasc. 1<sup>2</sup>, 2-8<sup>8</sup>, 9<sup>2</sup>; *littera textualis* di unica mano, molto ordinata e calligrafica, diritta, appena sollevata dal rigo. Il codice tramanda esclusivamente il testo degli *Ammaestramenti* preceduto da indice (cc. 3r-60r) corredato da un apparato iconografico (significativamente simile a quello di F e F1) attribuito al miniatore Pacino da Bonaguida, di cui rappresenterebbe l'opera più tarda. La decorazione è composta da: iniziale di testo istoriata su foglia d'oro e con fregio fitomorfo che incornicia lo specchio scrittorio; iniziali di trattato figurate su foglie d'oro; iniziali di distinzione foliate e ornate con elementi animali o vegetali; iniziali di capitolo filigranate alternativamente in rosso e in blu; *pieds de mouche* rossi e blu; rubriche. Inoltre alla c. 60r è sottoscritto da Bartolo Cortonensis. Il testimone, rimasto a lungo nella Biblioteca Colombina di Siviglia poi passato per le mani dell'architetto francese Pierre Gelis-Didot e infine confluito nel fondo Castiglioni della Braidense, era sconosciuto al censimento di Kaeppli.

Vedi *Miniature a Brera*, pp. 196-199.

18. Milano, Biblioteca Trivulziana, Triv. 134 = T

XIV sec.; [Toscana]; cart.; in-folio; mm 290×200; cc. III, 65, X'; fasc. 1<sup>18</sup>, 2-6<sup>10</sup>; *littera textualis* di unica mano, di modulo piccolo, tondeggianti, sollevata dal rigo. Il codice tramanda esclusivamente il testo degli *Ammaestramenti* (cc. 1r-64v). L'apparato decorativo è composto da: iniziali della prima rubrica e del prologo filigranate, le altre calligrafiche semplici alternativamente in rosso e in blu; iniziali di paragrafo toccate a inchiostro; rubriche. Presenta un complesso apparato di postille redatte da quattro diverse mani: A. mano quattrocentesca che annota sporadicamente il testo (es. cc. 5rA e 6vB). B. mano di Bastiano de' Rossi detto Inferigno (databile entro il 1623) che redige numerose postille in scrittura italiana in inchiostro marrone, di ampiezza variabile (dal singolo lemma a intere citazioni); molto raramente nelle annotazioni a margine registra appunti di altro genere (rimandi ad altri luoghi tramite simboli, numeri, segnalazione del tema trattato, definizione di lemmi). Tali postille non sembrano tanto finalizzate a una emendazione del testo quanto piuttosto a una vera e propria collazione giacché registrano anche varianti chiaramente deteriori. C. mano di Ridolfo Paganelli, accademico della Crusca dal 1761 con il nome di Confortato, che riconosce nel testo la base per la stampa del 1661 per le cure di Francesco Ridolfi detto Rifiorito aggiunto tra le cc. 66v-67r con una nota di possesso. D. mano cinque- o seicentesca che ha redatto alla c. 65rv un indice delle rubriche basato sulla numerazione delle colonne.

Vedi Porro, *Trivulziana*, p. 89; Conte, *Nell'Officina della Crusca*.

19. Paris, Bibliothèque nationale de France, It. 442 = P

31 gennaio 1452; Pisa, cart.; in-folio; mm 290×192; IV, 106, I'; fasc. 1-2<sup>9</sup>, 3-10<sup>10</sup>, 11<sup>8</sup>; *littera textualis* di mano unica, calligrafica e dal tratteggio variabile, dovuto all'utilizzo di strumenti scrittori differenti. Il codice tramanda

una miscellanea di argomento retorico: dopo gli *Ammaestramenti* preceduti da indice (cc. 5v-66v), si trova il trattato *Della miseria dell'uomo* di Bono Giamboni, preceduto da indice, e la *Piccola dottrina del parlare e del tacere* (cc. 100r-106r). Il codice era sconosciuto ai censimenti di queste ultime due opere a causa della modifica del titolo del trattato giamboniano in *Libro di conoscenza et admonimento et ad ogni homo buono exemplo* (cc. 69r-99v) e dell'estratto volgarizzato del *Trésor* in *Amaestramenti de molti sancti doctori*. Inoltre, entrambi gli incipit dei testi sono modificati: dal trattato *Della miseria* sono state espunte le parti di prologo in cui l'autore parla in prima persona e dalla *Piccola dottrina* è eliminato il nome di Brunetto. L'allestimento del manoscritto è probabilmente per uso privato di un letterato che si sottoscrive alle cc. 67r e 106r e annota il possesso come «Nicolay Philippi de Ceuli Vallis Casscine civis pisanus de capella sancti Pauli ad Ortum» sulla carta di guardia anteriore. L'apparato decorativo è semplice: iniziali di testo e di paragrafo semplici, in inchiostro rosso; *incipit*, *explicit*, titoli e didascalie rubricate; segni di paragrafo in rosso. La carta utilizzata è di fattura semplice, spesso costituita da palinsesti; il libro realizzato ha il tipico aspetto del libro gotico.

Vedi Marsand, *I manoscritti italiani*, I, pp. 82-84; Mazzatinti, *Inventario dei manoscritti italiani*, V, p. 93; Conte, *BNF It. 442, un nuovo manoscritto*.

20. Parma, Biblioteca Palatina, 31 = P2

XV seconda metà; [Firenze]; cart. in- 4°; mm 290×195; I, 139, I'; fasc. 1<sup>o</sup>, 2-13<sup>10</sup>; umanistica libraria, di unica mano, di modulo grande, ordinata. Il codice tramanda esclusivamente gli *Ammaestramenti* (cc. 1r-139v). L'apparato decorativo è composto da: iniziali calligrafiche semplici, iniziali di paragrafo poste fuori dallo specchio di scrittura, rubriche. Sul *recto* del primo foglio di guardia è riportata un'annotazione che assegna il codice alla libreria di Bastiano de' Rossi. Il manoscritto è stato posseduto anche dai duchi di Borbone di Parma.

21. Roma, Biblioteca dell'Accademia dei Lincei e Corsiniana, 44 D 12 = C

*Ante* 1470?; [Toscana]; cart.; in 4°; mm 290×200; I, 86, I'; fasc. 1<sup>12</sup>, 2-8<sup>10</sup>, 9<sup>8</sup>; corsiva del tipo dell'umanistica, di unica mano, diritta, dal tratteggio marcato, slanciata. Il codice tramanda esclusivamente gli *Ammaestramenti* (cc. 1r-85r). L'apparato decorativo è composto da: iniziali di testo, di distinzioni e di capitolo filigranate con una rabescatura semplice, alternativamente in rosso e in blu, rubriche. Alle cc. 85v-86r si trova una tavola che prevede i cambiamenti lunari divisa negli anni che vanno dal 1470 al 1488 e nei mesi di ogni anno, accompagnata da una legenda in mercantesca per facilitare l'interpretazione.

22. Roma, Biblioteca Vallicelliana, P 142 = Val

XVII-XVIII; [?]; cart.; mm 210×157; I, 218, I'; corsiva tarda, di unica mano, slanciata. Il codice tramanda esclusivamente gli *Ammaestramenti* preceduti da indice (cc. 1r-212v). La decorazione è praticamente assente. Il manoscritto presenta sul foglio di guardia anteriore un disegno, forse di una

mano posteriore, a inchiostro scuro raffigurante un vecchio alato, allegoria del Tempo, che legge un manoscritto sedendo su una lapide con l'iscrizione «Ammaestramenti antichi». L'allestimento del manoscritto imita la stampa.

23. Siena, Biblioteca Comunale degli Intronati, I. VI. 1 = S

XIV sec. ultimo quarto; [Toscana]; cart.; formato in-folio; mm 295×224; cc. I, 159 I'; fascc. 1-10<sup>10</sup>, 11<sup>9</sup>, 12-16<sup>10</sup>; minuscola cancelleresca di unica mano, con occhielli e svolazzi, dal tracciato contrastato. Il codice tramanda una miscellanea di trattatistica medievale in volgare: dopo gli *Ammaestramenti* (cc. 1r-62r) si trova il *Fiore di Virtù* (cc. 62r-93v) con l'attribuzione a Frate Tommaso; il *Trattato della miseria dell'uomo* di Bono Giamboni (cc. 94r-121r); lo *Specchio dei Peccati* (cc. 121v-148v) e il *Trattato dello Spirito Santo* di Domenico Cavalca (cc. 149r-159v). La decorazione è incompleta: iniziali calligrafiche semplici; i paragrafi sono segnalati da due segni paralleli a mo' di uguale =; sono presenti sottolineature e *maniculae*. Sono stati lasciati spazi per l'esecuzione delle rubriche e alle cc. 62r-88v anche per le vignette. Il manoscritto proviene dal convento di San Francesco a Montalcino, come si deduce da una nota di possesso databile al XIV sec.

Vedi Tanganelli, *Il Catalogo de' testi a penna*, p. 250; *Codex*.

24. Siena, Biblioteca Comunale degli Intronati, I. IX. 24 = S2

XV sec. in.; [Toscana]; cart.; in-folio; mm 215×170; I, 141, I'; fascc. 1-3<sup>16</sup>, 4<sup>14</sup>, 5<sup>18</sup>, il manoscritto è composito, in tre sezioni risistemate da mano quattrocentesca, e la prima unità, che qui interessa, è in mercantesca di unica mano, di modulo piccolo, occhiellata e con svolazzi, dal tratteggio sottile. La prima sezione del codice tramanda una miscellanea religiosa-morale in volgare: dopo gli *Ammaestramenti* (cc. 1r-57v) si trovano le traduzioni dei *Proverbi* (cc. 64r-75v) e dell'*Ecclesiaste* (cc. 75v-80r). La decorazione è semplice: iniziali di libro e di capitolo calligrafiche semplici, ad inchiostro rosso; rubriche in inchiostro nero. Le altre sezioni tramandano testi biblici e religiosi in volgare (le epistole paoline, le epistole di Giacomo, la *Leggenda di san Silvestro*). Il codice è sconosciuto al censimento di Kaeppli.

Vedi *Codex*; Menichetti, Natale, Leonardi, *Le traduzioni italiane della Bibbia*, pp. 280-281.

25. Urbania, Biblioteca Comunale, 56 = U

XVIII sec. La descrizione non è disponibile per difficoltà di reperibilità del codice e di notizie catalografiche.

26. Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, it. II. 95 (4991) = M

XIV sec. fine; [Toscana]; membr.; mm 216×163; V, 170, I'; fascc. 1<sup>7</sup>, 2-14<sup>12</sup>, 15<sup>7</sup>; *rotunda* di mano unica, regolare e calligrafica, dal modulo grande. Il codice tramanda esclusivamente gli *Ammaestramenti* preceduti da indice (cc. 1r-170) e mutili in fine. La decorazione è incompleta: sono presenti, infatti, spazi riservati per le iniziali maggiori, talvolta accompagnati da letterine

guida; nelle prime carte essi vengono riempiti con lettere maiuscole sottili e rozze, probabilmente da mano posteriore. Titoli, *incipit*, *explicit*, didascalie, e titoli correnti rubricati; iniziali di paragrafo toccate di rosso. Le numerose note di possesso e gli *ex libris* dimostrano la circolazione ampia del testimone: si segnala in particolare la nota di mano seicentesca di monsignor Nori vescovo di San Miniato.

27. Wellesley, Wellesley College, 896 = We

XV sec. prima metà; [Toscana] cart., in 4<sup>o</sup>; mm 241×170; I, 111, I'; fasc. 1-11<sup>8</sup>, 12<sup>8-1</sup>, 13-14<sup>8</sup>; semigotica con alcuni tratti nord-europei. Il codice tramanda esclusivamente gli *Ammaestramenti* (cc. 1r-111r) accompagnati dalla dedica a c. 111r «al savio e nobile chavalieri mesere Geri delli spini de firenza». La decorazione è incompleta: sono lasciati spazi vuoti e letterine guida per l'esecuzione delle iniziali di capitolo. Il codice proviene dalla Biblioteca Laurenziana, come si deduce dalla nota di possesso del bibliofilo Ricardo Enrico de Wilde e fu acquistato da T. De Marin per la Biblioteca di Wellesley nel 1911.

Vedi Catalogo online della Biblioteca di Wellesley, <https://luna.wellesley.edu/record=b3304256~S1>.

28. Wien, Österreichische Nationalbibliothek, 2614 = W

XV sec. terzo quarto; membr.; mm 260×185; III, 137, III'; 1<sup>4</sup>, 2<sup>10</sup>, 3<sup>9</sup>, 4<sup>7</sup>, 5<sup>4</sup>, 6<sup>9</sup>, 7<sup>18</sup>, 8-9<sup>8</sup>, 10<sup>9</sup>, 11<sup>9</sup>, 12-13<sup>8</sup>, 13<sup>18</sup>, 14<sup>8</sup>, la fascicolazione irregolare è dovuta alla caduta di alcune carte, che deve essere avvenuta in seguito alla prima numerazione, forse al momento di una rilegatura moderna; *littera textualis*, di unica mano, calligrafica e regolare, con alcuni tratti dell'umanistica. Il codice tramanda una miscellanea retorico-morale: il *Rosaio odore della vita* (cc. 4r-28v); il *Trattato sulla memoria artificiale* dello Pseudo-Cicerone (cc. 28v-33r); il *Tractatus utilissimus* di Iacopone da Todi volgarizzato (cc. 33r-39v), gli *Ammaestramenti* (cc. 39v-134r) e il *Trattato sulla memoria artificiale* di Bartolomeo (cc. 134v-137r). La stessa scelta di testi si rintraccia in F4 e F8. L'apparato decorativo è costituito da: iniziali di testo ornate con motivi fitomorfi, su foglia d'oro; rubriche.

Vedi Denis, *Codices Manuscripti Theologici*, II, pars II (1800), coll. 1590-1591; *Tabulae codicum manu scriptorum*, II (1868), p. 107; Hermann, *Die Handschriften und Inkunabeln*, III (1932), pp. 23-24.

## 2.2 Elementi di storia del testo

La storia del libro e la storia del testo sono intrinsecamente collegate e le deduzioni dell'una possono essere guida all'esplorazione dell'altra. Pertanto, lo spoglio codicologico e paleografico dei codici manoscritti fornisce i presupposti per orientarsi nella tradizione degli *Ammaestramenti degli antichi* e per individuare alcune caratteristiche comuni ad alcuni codici che conviene tenere presenti per procedere con la collazione.



La tradizione è composta da sette codici trecenteschi (F, F1, M, S, B, T, F2), tre dei quali sono certamente databili a un periodo in cui Bartolomeo era ancora in vita (1342-1343); da diciannove codici quattrocenteschi e da due codici settecenteschi (U e C). Il tipo di libro che tramanda gli *Ammaestramenti* è complessivamente omogeneo per tutta la tradizione: di formato medio-grande; di buona fattura; generalmente decorato da rubriche e capilettera con la funzione di organizzare gerarchicamente il testo; i margini sono ampi, la scrittura ordinata. Benché la maggior parte dei codici sia databile al periodo di massima diffusione del libro umanistico, l'unico testimone che corrisponde a questa tipologia è F8<sup>48</sup>, mentre il tipo di manoscritto che conserva il testo degli *Ammaestramenti* è generalmente assimilabile al libro di tipo gotico; e più precisamente si riscontra una corrispondenza con la tipologia codicologica dei manoscritti di provenienza e destinazione mendicante. La caratteristica più evidente riguarda i codici organizzati in miscellanee: essi sono preceduti da indici dell'intero volume che permettono al lettore di creare percorsi trasversali all'interno dei testi; sono di formato medio-grande, non particolarmente decorati; e ricchi di annotazioni marginali che ne indicano l'uso<sup>49</sup>. Il dato non sorprende, anzi conferma l'idea di un contesto tutto medievale in cui si diffonde l'opera di Bartolomeo.

Coerentemente con l'assetto del libro, si individuano per la maggior parte scritture gotiche (in particolare l'elegante *littera textualis*) e sei esempi di mercantesca piuttosto ordinata che attestano una circolazione laica del testo, e – tenendo conto anche delle annotazioni sui codici – fanno pensare a una diffusione in volumi allestiti ad uso personale. In particolare F2 e P si possono riconoscere con certezza come libri di una biblioteca privata, giacché le sottoscrizioni e i marginalia rivelano l'identità di copisti "per passione". Per il restante testimoniale, le segnature antiche e le note di possesso portano a pensare a compilazioni allestite in ambienti conventuali (con certezza si segnalano S, proveniente dal convento di San Francesco a Montalcino; F3 e F4 da San Marco a Firenze; M da San Miniato a Firenze; alcune spie inducono a credere che F e F1 siano legati a Santa Maria Novella). Nella maggior parte dei casi i codici sono latori esclusivamente degli *Ammaestramenti*<sup>50</sup>: fanno eccezione nove testimoni, che accorpano il testo a cinque gruppi differenti di opere. Le miscellanee raccolgono soprattutto testi che mirano alla formazione morale dell'individuo, e in particolare per due antologie si assiste a una diffusione più ampia e compatta che permette di indagare la ricezione del testo e fornisce alcuni elementi di riflessione in sede strettamente ecdotica.

### 2.2.a *Miscellanea morale*

Il primo gruppo di manoscritti è costituito da F3, F6, R2, e tramanda una miscellanea di tipo morale che presenta i testi nello stesso ordine in tutti i

<sup>48</sup> Formato medio-piccolo, decorazione a bianchi girari, scrittura corsiva, a una colonna.

<sup>49</sup> Pellegrini, *I manoscritti dei predicatori*.

<sup>50</sup> Anch'essa caratteristica prevalentemente preumanistica.

testimoni: in apertura gli *Ammaestramenti*, acefali in F6; a seguire il *Fiore di Virtù*, anch'esso un florilegio di tipo morale, organizzato in capitoli che alternano le virtù al vizio corrispondente; e in chiusura il *Libro delle quattro virtù cardinali*, volgarizzamento anonimo del *Breviloquium de virtutibus* di Giovanni di Galles<sup>51</sup>, anch'esso consistente in un florilegio di citazioni. Per quanto riguarda il testo degli *Ammaestramenti*, la collazione ha dimostrato che F3 è antigrafo diretto di R2 e F6. F3 infatti è privo di *lectiones singulares*, poiché tutti i suoi errori sono contenuti anche in R2 e F6, che invece hanno delle lezioni peculiari del loro atto di copia. Non risulta azzardato ipotizzare la copia diretta dell'intera miscellanea anche alla luce del fatto che tutti i manoscritti riportano il testo del *Fiore di Virtù* con una cospicua lacuna che va dal capitolo XII al XV dovuta a un *saut du même au même* innescato dalla parola «Giovenale». La tradizione del *Fiore di Virtù* è ancora troppo poco conosciuta<sup>52</sup> perché tale assenza possa far accostare i testimoni a una famiglia specifica, ma sembra comunque utile segnalarla quale prova ulteriore della trasmissione compatta dei testi, caratteristica importante per lo studio della ricezione<sup>53</sup>. Un dato di differenziazione riguarda, invece, l'apparato paratestuale di F3<sup>54</sup>: il testo è preceduto da una tavola dei capitoli sia degli *Ammaestramenti* che del *Fiore* nella quale si trova l'attribuzione di quest'ultimo a frate Tommaso (identificato, con alcune riserve, in Tommaso Gozzadini, notaio fiorentino di primo Trecento)<sup>55</sup>. Dal momento che l'attribuzione non è condivisa da tutta la tradizione la sua presenza in F3 potrebbe fornire qualche indizio anche per stabilire i rapporti di questo gruppo di testi all'interno della tradizione del *Fiore*.

## 2.2.b *Miscellanea di volgarizzamenti retorico-morali*

Il secondo gruppo di manoscritti, costituito da F4, F8, e W tramanda una miscellanea di testi in volgare<sup>56</sup> presentati nello stesso ordine in tutti i testimoni: in apertura si trova il *Rosaio odore della vita*<sup>57</sup>, un florilegio bilingue in cui le citazioni sono sempre riportate in latino, con traduzione e commento in

<sup>51</sup> Per la circolazione del testo si vedano Newhauser, *The Treatise on Vices and Virtues*, e Barbi, *La leggenda di Traiano nei volgarizzamenti*.

<sup>52</sup> La tradizione del *Fiore* conta più di settanta testimoni e il testo circola anche in spagnolo, catalano e inglese. Gli studi filologici sul *Fiore di Virtù* a cui fare principalmente riferimento sono quelli di Corti, *Il mito di un codice* e Corti, *Emiliano e veneto nel "Fiore di virtù"*.

<sup>53</sup> Per l'interessante questione della trasmissione e della copia dei codici miscellanei si veda il contributo di Divizia, *Text and Transmission*.

<sup>54</sup> F6 è acefalo, dunque non possiamo sapere se riportasse le tavole.

<sup>55</sup> Benché identificato come frate nei manoscritti del *Fiore*, non si hanno notizie sulla vita religiosa di Tommaso Gozzadini (1260-1329), che conosciamo soltanto come notaio. A tal proposito si veda Frati, *Ricerche sul "Fiore di virtù"*, primo a individuare l'attribuzione nel codice Gaddiano, ma poi smentito da Segre in *La prosa del Duecento*, sulla base della biografia di Gozzadini, e da Corti, *Il mito di un codice*, che propone una datazione tra il 1313 e il 1323 per cui verrebbe meno l'ipotesi secondo la quale il notaio sarebbe entrato in tarda età in un ordine religioso; infatti in quel periodo lo si trova ancora come firmatario di atti notarili.

<sup>56</sup> La maggior parte inediti: i titoli che si forniscono derivano dalle rubriche o dalla titolazione interna al testo, che potrebbe non essere univoca nella tradizione.

<sup>57</sup> Lo studio di questo testo verrà approfondito nell'ambito del progetto BIFLOW.

volgare, e oggi attribuito a Matteo de' Corsini, importante mercante e politico fiorentino attivo a metà Trecento<sup>58</sup>; il secondo testo è il *Trattato sulla memoria artificiale*, volgarizzamento del III libro della *Rhetorica ad Herennium* dello Pseudo-Cicerone; a seguire si trova il *Trattato sull'amore mistico*, volgarizzamento del *Tractatus utilissimus* di Iacopone da Todi; Bartolomeo da San Concordio chiude la serie con gli *Ammaestramenti* e il *Trattato sulla memoria artificiale*<sup>59</sup>. Anche in questo caso la *collatio* ha dimostrato la filiazione diretta dei codici: W è antigrafo di F4 e F8. La dimostrazione risulta meno immediata dal momento che la fascicolazione di W è compromessa, ma con ogni probabilità non *ab antiquo*<sup>60</sup>. Il testo dell'antigrafo sarà quindi in parte dedotto dal rapporto tra F4 e F8.

La miscellanea trasmessa in questi tre codici costituisce un vero e proprio manualetto a servizio della retorica, con annessi trattati di mnemotecnica che ne facilitano l'applicazione. F4 e F8 devono quindi derivare l'intera antologia da W e non solo gli *Ammaestramenti*. Una riprova dell'intento programmatico della miscellanea – e anche della pratica di recupero del testo dell'antigrafo a cui bisognerà sottomettere questi manoscritti in sede di edizione – si riconosce nell'apparato paratestuale. La tavola dei capitoli che occupa il primo fascicolo dei codici riporta il sommario sia del *Rosaio* che degli *Ammaestramenti* (gli unici due testi effettivamente organizzati in capitoli). Risulta particolarmente interessante la rubrica che apre la tavola dei capitoli, quasi identica in F4 e in F8 (a cambiare sono i riferimenti alle carte): «In questa tavola si contiene tutti e' principii de' capitoli di questo libretto, il quale occupa carte XXVIII et mezzo<sup>61</sup>, et ogni volta che vuoi parlare d'alcuna cosa in esso appartenente, guarda in questa tavola, et il numero, et poi cerca, et troveralo»; solo F4 aggiunge: «et le prime figure dell'abaco sono i capitoli et le siconde sono le carte, cioè a quante, acciò che più presto possi trovare quello che vuoi». In apertura di W troviamo solo l'indice degli *Ammaestramenti*, che si trovano in fondo alla miscellanea. Si può quindi ipotizzare che le prime carte del primo fascicolo, con l'indice del *Rosaio* e la sua rubrica, siano cadute. L'agevolazione al consulto del testo fornita dall'indice e l'antica segnatura della biblioteca del convento di San Marco presene in F4 permettono di dedurre una composizione e ricezione religiosa della miscellanea; l'assetto di libro umanistico di F8 fa pensare, invece, a un pubblico di colti non religiosi.

<sup>58</sup> Nei tre testimoni esaminati in questa sede non si rintracciano attribuzioni. Filippo Luigi Polidori (*Rosaio della vita. Trattato morale attribuito a Matteo dei Corsini*), editore della *principes* nel 1845 (nella quale non rientrano i testimoni qui presi in esame) riporta nell'edizione una lettera d'offerta rinvenuta all'interno del ms Riccardiano 1736, datata al 1482, in cui si esplicita l'attribuzione. L'ipotesi fu poi confermata una decina d'anni dopo dagli studi di Passerini, *Genealogia e storia*. L'unico altro testo attribuito a Matteo de' Corsini è il *Libro di ricordanze* pubblicato da Petrucci in *Il libro di ricordanze dei Corsini, 1362-1457*.

<sup>59</sup> F4, F8 e W sono gli unici testimoni di questo trattato, che circola quindi significativamente solo accorpato agli *Ammaestramenti*. Per l'importanza della pratica di memorizzare i testi come gli *Ammaestramenti*, si veda Bolzoni, *La rete delle immagini*, p. 104.

<sup>60</sup> Troviamo infatti una doppia numerazione: una del codice integro e una dell'attuale consistenza.

<sup>61</sup> In F8 le carte sono «XXV».

### 2.2.c *I manoscritti della Crusca*

Riuscire a individuare i manoscritti posseduti e visionati dai cruscanti è molto importante per avere un'idea della mediazione che le edizioni a stampa hanno svolto per il testo di Bartolomeo a partire dal XVII secolo. L'attore principale di tale mediazione è Bastiano de' Rossi detto l'Inferigno, che aveva accesso ai codici F7, M e F1 e li collazionava sul testimone T. L'operazione fu condotta in maniera molto puntuale: l'intenzione di confrontare i testi e non di emendarli si coglie nella costante segnalazione di varianti anche chiaramente deteriori. Riconosciuto promotore di inediti trecenteschi in volgare, Bastiano dichiara nell'introduzione all'edizione del *Trattato dell'agricoltura* di Piero de' Crescenzi (1605), di star allestendo l'edizione degli *Ammaestramenti*<sup>62</sup>. Il cruscante non riuscirà a terminare il lavoro, probabilmente a causa dell'impegno nella revisione della prima impressione del *Vocabolario* (1612). La collazione passerà successivamente nelle mani di Francesco Ridolfi, detto il Rifiorito, che pubblicherà il testo nel 1661 per i torchi fiorentini della Stella.

Il codice F5 riporta la nota di possesso di Rossantonio Martini detto Ripurgato, Accademico di una generazione successiva rispetto all'Inferigno. Il codice si trovava dunque nella biblioteca dei cruscanti ma vi entrò con ogni probabilità in un momento successivo all'edizione del Rifiorito che, infatti, non lo inserisce nello spoglio.

Attraverso questo ristretto gruppo di testimoni e all'*examinatio* operata dai cruscanti il testo vulgato degli *Ammaestramenti degli antichi* si irradia anche nelle stampe successive, pertanto è bene tenerli presente per poter riesaminare i dati che ad oggi si reputano scontati. Mi riferisco in particolare alla questione della committenza dell'opera, che si affronterà più avanti.

### 2.3 *Alcune questioni aperte*

Da una prima fase di collazione sono emerse alcune questioni che verranno qui presentate in maniera problematica: i dati raccolti segnalano alcune importanti caratteristiche della tradizione che dovranno esser tenute presenti nel proseguire dell'indagine. La prima questione riguarda un gruppo di tre manoscritti che sembrano costituire una famiglia piuttosto stabile dal punto di vista codicologico e testuale (e anche decorativo). La seconda questione riguarda la dedica a Geri Spini e la sua autenticità.

#### 2.3.a *I manoscritti miniati del XIV secolo*

Sin dalla prima apertura dei manoscritti F, F1 e B, gli esemplari eleganti

<sup>62</sup> «Né si resta qui di cercar di dare alla luce altri autori del medesimo secolo, che tuttavia si van correggendo. Come il volgarizzamento di Palladio, quel del Trattato dell'Albertano de' costumi e onesta vita, e quel tanto grazioso e nominato libretto degli Ammaestramenti degli antichi, acciocché essendo citati nel Vocabolario infinite volte, i lettori possano vedendogli, assicurarsi della loro autorità» (*Trattato dell'agricoltura di Piero de' Crescenzi*, [p. 8]).

degli *Ammaestramenti*, si può notare che le miniature che abitano le lettere capitali dei trattati, e in particolare quella del proemio, sono decisamente simili: la «S» di «Sapientiam» è abitata nell'occhiello inferiore dalla figura di Bartolomeo al suo scrittoio, con penna e libro, e nell'occhiello superiore dalle figure di tre antichi savi. L'iniziale è decorata con motivi fitomorfi che proseguono in un fregio a lambrecchini e risvolti che incornicia il campo scrittorio intervallando il motivo vegetale a gocce e medaglioni dorati e piccoli animali o angeli. Minime le variazioni: F inverte le posizioni delle figure all'interno degli occhielli e B raffigura solo due savi<sup>63</sup>. Si riscontrano significativi elementi comuni anche nelle miniature che aprono i trattati successivi: in F1 e B una donna che si guarda nello specchio abita la «C» di «Corporal» in apertura del primo trattato; in tutti e tre i testimoni, per l'ultimo trattato «delle cose di ventura», è raffigurata la *Ruota della fortuna*, motivo di grande diffusione durante tutto il Medioevo<sup>64</sup>. La *Ruota* è presente in tutti e tre i manoscritti ma con particolari differenti in ogni miniatura<sup>65</sup>.

Le sottoscrizioni di F e B datano i manoscritti a un solo anno di distanza, 1342 e 1343: le possibilità dell'influenza di uno sull'altro sembrano ancora più plausibili. Ed effettivamente gli importanti miniatori, a cui studiosi di storia della miniatura come Boskovits e Labriola attribuiscono la decorazione di questi tre testimoni, hanno uno stile molto vicino e sono stati collaboratori a Firenze: il Maestro delle effigi domenicane, l'autore di F e F1, è riconoscibile dallo stile elaborato e dalla espressività marcata delle figure; Pacino da Bonaguida sarebbe invece l'autore delle miniature di B, di una generazione precedente al Maestro e importante ideatore di vere e proprie imprese illustrative dalla tecnica molto vicina alla pittura giottesca<sup>66</sup>. Il manoscritto B rappresenta cronologicamente l'ultima opera attribuibile a Pacino e l'unica che attesti il proseguimento della sua attività negli anni Quaranta<sup>67</sup>. Le mani di entrambi i miniatori si riconoscono nel *Laudario* della Compagnia di Sant'Agnese e in

<sup>63</sup> La figura mancante è quella che sembrerebbe portare una corona e quindi rappresentare un principe.

<sup>64</sup> L'allegoria della *Ruota della Fortuna* si diffonde a partire dal *De consolatione philosophiae* di Boezio. Il primo manoscritto in cui compare la *Ruota* è il Cassinese 189 dell'Archivio di Montecassino. Per un'analisi generale si veda D'Ancona, *L'uomo e le sue opere nelle figurazioni italiane*; Wirth, *L'iconographie médiévale de la roue de Fortune*; Bologna, *Immagini di fortuna*.

<sup>65</sup> In F la *Ruota della Fortuna* occupa un'illustrazione a parte, fuori dallo specchio dell'iniziale. F1 e B inseriscono la *Ruota* all'interno della lettera «D» di «Da poi»; in F e F1 la *Ruota* è cavalcata dalle allegorie del ricco, del povero, di colui che si arricchisce e di chi fallisce (come nella tradizione del disegno) mentre in B la ruota è più piccola ed è tenuta in mano dalla fortuna, rappresentata con due facce. Un'ultima differenza riguarda la posizione della fortuna: in F fa girare la ruota dall'interno, mentre in F1 la manovra attraverso una manovella.

<sup>66</sup> Si vedano *Miniature a Brera*, pp. 196-199; Kanter, *Il maestro delle Effigi Domenicane*; Labriola, *Pacino da Bonaguida*.

<sup>67</sup> Gli studiosi non si pronunciano su una questione che meriterebbe un approfondimento: nel *colophon* di B si legge «Bartolo Cortonensis per decorum virtute retinxit» che, soprattutto per l'uso del verbo *retingo* farebbe pensare all'identificazione del miniatore più che del copista. Benché la diversa identità del miniatore imporrebbe delle rivalutazioni, si tratterebbe di una figura molto vicina a Pacino, che doveva lavorare nella sua stessa bottega.

una serie di antifonari di Santa Maria dell'Impruneta: potrebbe trattarsi di una collaborazione o anche del passaggio di commissione da Pacino al Maestro. In ogni caso la vicendevole influenza sembrerebbe confermata dagli studiosi; non basta però per azzardare ipotesi sulla parentela testuale dei due codici. B potrebbe aver copiato da F o F1 e, insieme al testo, aver ripreso anche la decorazione inserendo variazioni personali<sup>68</sup>; anche F e F1 potrebbero essere la copia l'uno dell'altro; oppure tutti e tre i testi potrebbero aver copiato da uno stesso archetipo e riportato, ognuno con una propria rielaborazione, l'apparato decorativo; oppure, ancora, i testi potrebbero esser stati copiati da archetipi diversi e successivamente illustrati nello stesso ambiente, in modo autonomo ma seguendo direttive comuni.

I primi manoscritti che sono rientrati nella *collatio codicum* sono, appunto, i codici antichi: è sembrato opportuno verificare a livello testuale le comunanze evidenziate a livello codicologico.

Il manoscritto F ha un grado di corruzione particolarmente basso, quasi del tutto consistente in errori paleografici che, per quanto si è potuto osservare, testimoniano un pedissequo lavoro di copia confermato anche da recuperi a margine dei rarissimi salti e da interventi di correzione immediata nel caso di errori meccanici altrettanto sporadici. Sono rarissime le lezioni che possono essere considerate erranee, anche quando incorre in banalizzazioni dovute alla lettura. La fattura di questo testimone, dagli aspetti codicologici a quelli testuali, presenta caratteristiche che inducono a credere che la sua posizione nella tradizione occupi un piano particolarmente alto e isolato. Infatti, le congiunzioni di F con F1 e B, così simili nella fattura del codice, hanno l'aspetto di varianti di traduzione che separano questo gruppo di testimoni dagli altri che sono rientrati nella collazione. Il peso delle scelte traduttive, considerato il particolare carattere di auto-traduzione degli *Ammaestramenti*, deve essere ben ponderato, giacché potrebbe avere un rilievo da non sottovalutare che si deve, però, considerare all'interno di un quadro completo dell'incidenza di varianti nel testo: si rimandano tali riflessioni a un momento più avanzato del lavoro di edizione. Ciò che appare più sicuro, invece, è il rapporto tra F1 e B, che risulta da una serie di errori congiuntivi. Lo si illustra qui di seguito, mettendo tali manoscritti a confronto con F e con M, manoscritto trecentesco selezionato in base al fatto che non condivide le suddette varianti di traduzione e quindi, allo stato attuale, può essere considerato appartenente a un'altra famiglia.

XVIII.4.3

Lat.	Totius iniustitiae nulla <i>capitalior</i> quam eorum, qui tunc maxime fallunt, id agunt, ut viri boni esse videantur.
F	Di tutte le ingiustitie niuna è più <i>caporale</i> che quella di coloro i quali, quando maximamente ingannano, fanno in modo che vogliono parere buoni homini.
M	(...) niuna è più <i>caporale</i> (...)
F1	(...) niuna è più <i>corporale</i> (...)
B	(...) niuna è più <i>corporale</i> (...)

<sup>68</sup> Si ipotizza solo B come *descriptus* di F per motivi cronologici.

XXII.1.4

Lat.	qui non primum alicui loco perseveranter <i>affixi</i> corpus suum
F	chi non imprima in uno luogo perseverantemente <i>assise</i> il corpo suo
M	(...) <i>assise</i> (...)
F1	(...) <i>assiste</i> (...)
B	(...) <i>assiste</i> (...)

XXX.2.6

F	Niuna differentia è tra l' <i>irato</i> e 'l paçço, se non che il primo sempre è paçço ma 'l secondo talora s'adira.
M	(...) tra l' <i>irato</i> e il paçço (...)
F1	(...) tra l' <i>ira</i> e 'l paçço (...)
B	(...) tra l' <i>ira</i> e 'l paçço (...)

XXXVIII.5.2

F	Agustino sopra il salmo <i>d'ogne filosofia maestra nostra è povertà</i> . Noi non lodiamo così iosep
M	Agustino sopra il salmo <i>d'ogni filosofia maestra nostra è povertà</i> . Noi lodiamo così iosep
F1	Agustino sopra il salmo * Noi non lodiamo così ioseph
B	Agustino sopra il salmo * Noi non lodiamo così ioseph

Mi sembra importante, inoltre, segnalare un particolare che permette di ipotizzare un archetipo comune a F, F1 e B ma che allo stesso tempo conferma la posizione alta di F nello stemma, per lo meno rispetto a F1 e B e che potrebbe consistere in una promozione di F a testo base per l'edizione.

Il codice F si ritaglia, dunque, un posto privilegiato all'interno del quadro della tradizione, che mi sembra ben rappresentato dal seguente esempio:

LX.7.14

Lat.	potentes autem potenter tormenta patientur
F	Ma li potenti potentemente <i>sosterranno tormentati</i>
F1	(...) <i>saranno tormentati</i>
B	(...) <i>saranno tormentati</i>
M	(...) <i>sosterranno tormenti</i> .

La lezione di F non può essere considerata erranea rispetto a quella di M perché leggendo «ma li potenti potentemente sosterranno, tormentati», attribuendo al participio passato un valore concessivo, la lezione (trascritta ovviamente senza avere davanti il latino) risulta accettabile. Ma l'errore di F1 e B (che capovolge il significato della frase) può essere spiegato solo attribuendo a un archetipo comune a F, F1 e B e diverso da M, la lezione di F.

Per dimostrare che i testimoni non sono *descripti* si riporta di seguito una selezione delle *lectiones singulares* rintracciate in ogni manoscritto. Come si è visto, i copisti non sono inclini alla correzione anzi sembrerebbero fotografare il testo che si trovano davanti senza intervenire; in ogni caso gli errori più significativi a livello separativo sono le omissioni e i *sauts du même au même* che non potrebbero essere in alcun modo recuperati da testimoni che si ipotizzano direttamente dipendenti.

Le lezioni che seguono dimostrano che F e B non possono derivare direttamente da F1. Per le lezioni corrette si segue il testo di F.

IV.5.3

- F1 Malagevolmente si truova vertù. Guidatore et reggitore ci bisogna et sança *virtù* s'appara pur vitij  
 FB Malagievolmente si truova vertù. Guidatore et reggitore ci bisogna et sança *maestro* s'appara pur vitij

VII.2.4

- F1 Ridere d'altrui et essere riso di te lassa stare a' mondani: alla tua persona graveçça *comune*  
 FB Ridere d'altrui et essere riso di te lassa stare a' mondani: alla tua persona graveçça *conviene*

XI.5.3

- F1 la materia si dee seguitare là dove ella ti mena, ma non là dove ella ti *muta*  
 FB la materia si dee seguitare là dove ella ti mena, ma non là uovunque t'*invita*

XI.9. 1-3

- F1 Fra l'altre doctrine et sopra tutte la *sancta scriptura* \*\* in voce di specchio  
 FB Fra l'altre doctrine et sopra tutte la *sancta scriptura* areca nell'animo molti beni ançi tutti.  
 1 Nel libro sapientie. Ogni bene è venuto a me colla sapientia divina Agustino, secondo de doctrina cristiana. Ciò che l'omo di fuori della divina scientia abbia apparato, se nocevole è in essa si condanna, se utile è in essa si truova. Et quando l'omo arà quivi trovato tutte quelle cose le quali utilmente apparò, altro molto più abbondevolmente troverrà ivi quelle cose che in niuno altro luogo trovare poteo.  
 2 Jeronimo, sopra la pistola ad effesios. Se alcuna cosa è la quale in questa vita mantenga l'omo savio et che conforti l'animo di dimorare quieto tra l'angoscie et tempestade di questo mondo, quella cosa credo io che principalmente sia lo studio della santa scriptura.  
 3 Jeronimo, in una pistola. usa la *santa scriptura* in vece di specchio

Le seguenti omissioni rintrecciate esclusivamente in B non potrebbero essere state recuperate autonomamente da F1, che tra l'altro è particolarmente incline a compiere salti con un basso grado di cura emendativa. Le lezioni corrette seguono il testo di F.

IX.1.5

- B grande pena \* perché faceva ciò  
 FF1 levò il capo con grande pena et fu domandato perché faceva ciò

IX.1.10

- B Nel proverbio de filosofi quello medesimo \* apparare che dé vivere  
 FF1 Ne' proverbi de filosofi quel medesimo fine dee essere d'apparare che di vivere

Anche il testo di F tramanda degli errori che hanno valore separativo e che non potrebbero essere state emendati autonomamente da codici *descripti* e che dimostrano quindi l'autonomia dei tre testimoni. Le lezioni corrette seguono il testo di F1.

II.1.4

- F nel primo dell'apocalitica  
 F1B nel primo della pollitica  
 M nel primo della politica



XI.9.9

F dalle ecclesiastiche lettere siamo noi sempre ammoniti di quello che per noi fa, cioè indicare lo diritto volere lo bene

F1B (...) giudicare lo diritto

XI.10.12

F a maravigliare le mente degli alti uditori

F1B a maravigliare le mente degli alti *intenditori*.

F, F1 e B hanno quindi un archetipo comune, come dimostrato dall'errore di LX.7.14, ma all'interno di esso F si trova isolato, perché F1 e B dipendono da un ulteriore subarchetipo. Se alla parentela testuale si aggiunge il comune apparato decorativo, caratterizzato da una forte centralità conferita alla figura autoriale di Bartolomeo, sembra plausibile credere che la realizzazione di questi codici possa rispondere a un unico progetto editoriale. Sappiamo che i miniatori di F, F1, B hanno prodotto laudari e antifonari in ambiente domenicano: perciò si potrebbe ipotizzare che anche la realizzazione dell'apparato decorativo degli *Ammaestramenti* sia avvenuta sotto il controllo dei domenicani di Santa Maria Novella. Gli anni Quaranta del Trecento infatti rappresentano un momento di espansione del progetto culturale del convento a proposito della circolazione dei testi<sup>69</sup>. Se così fosse, i manoscritti testimonierebbero l'edizione "ufficiale" degli *Ammaestramenti degli antichi* promossa direttamente dall'ordine domenicano e, pur non tramandando necessariamente il testo più corretto, si dovrebbero collocare in una posizione stemmatica privilegiata, per lo meno in quanto attestano uno speciale canale di diffusione del testo e della figura di Bartolomeo reso promotore di un programma culturale dell'ordine domenicano.

### 2.3.b *Dedica o committenza? problemi di autenticità*

In tutte le edizioni, gli *Ammaestramenti degli antichi* sono datati al periodo fiorentino trascorso da Bartolomeo a Santa Maria Novella per il fatto che una parte della tradizione tramanda nei *colophoni* il nome di Geri Spini, che – stando alla lettura degli editori antichi – sembrerebbe avere il ruolo di committente dell'opera di Bartolomeo così come avviene per Nero Cambi nei volgarizzamenti sallustiani. Si è dedotto quindi che l'opera deve esser stata composta tra il 1302 e il 1304, periodo in cui Bartolomeo si trovava a Firenze e i due guelfi neri raggiungevano l'apice della loro fortuna all'interno del governo. La notizia non compare nella *princeps*<sup>70</sup>, edizione che non lascia molto spazio

<sup>69</sup> Sono gli anni, ad esempio, in cui si fonda la biblioteca del convento sotto la direzione di Iacopo Passavanti (predicatore generale a Santa Maria Novella dal 1343). La figura centrale di questo frate predicatore e la sua influenza a Firenze sono oggetto dello studio critico che Agnese Macchiarelli sta conducendo nell'ambito della sua tesi di dottorato, presso l'Università Ca' Foscari all'interno del progetto BIFLOW. Il lavoro proporrà inoltre l'edizione critica della *Theosophia*, latinizzazione dello *Specchio della vera penitenza*, attribuita a Iacopo Passavanti.

<sup>70</sup> Lombardelli, *Gli Ammaestramenti antichi*.

alla figura dell'autore ma insiste piuttosto sulla funzione di guida morale della raccolta, mentre sembrerebbe diffondersi a partire dalla stampa del Rifiorito, del 1661. Il curatore seicentesco poteva dedurre il rapporto di committenza dal codice F7, visionato anche dall'Inferigno e registrato nella sua collazione. L'edizione Rifiorito diviene un vero e proprio modello per le pubblicazioni successive, che riprendono dall'accademico sia i dati biografici riguardanti l'autore sia la base testuale, approntando alcune correzioni o allargando lo spoglio dei testimoni (in particolare si veda l'edizione Manni, che dal 1734 sarà il nuovo punto di riferimento per gli *Ammaestramenti*). Non si rintraccia dal Rifiorito in poi un editore che manchi di specificare il rapporto tra il frate e la politica dedotto da quella che è sempre definita come una esplicita richiesta avanzata da Geri Spini per far predisporre il volgarizzamento degli *Ammaestramenti*<sup>71</sup>.

Il legame tra il frate e il banchiere è stato dato quindi per scontato ma merita un approfondimento, giacché da esso dipende non solo la datazione della traduzione ma anche l'inquadramento del progetto culturale operato da Bartolomeo a Firenze e la sua eventuale implicazione nella politica fiorentina. La presenza o meno di una committenza esterna all'ordine dei Predicatori riferita specificamente alla traduzione di un testo di tipo morale, dalla tradizionale composizione di uso interno all'ambiente religioso, potrebbe essere la testimonianza dell'apertura di Bartolomeo a un pubblico diverso rispetto a quello che può essere individuato per le altre sue opere latine. Risulta quindi determinante chiarire se, all'altezza della composizione del volgarizzamento, Bartolomeo abbia deciso di dedicare il testo a un esponente della Parte nera o se piuttosto sia stato Geri Spini a suggerire al frate l'urgenza della traduzione del testo.

Nei testimoni che sono cronologicamente più vicini alla composizione non c'è traccia di commissioni né dediche, benché l'elevata fattura dei manoscritti potrebbe facilmente richiamare, vicino alle sottoscrizioni, un nome illustre come dedicatario o un committente facoltoso che abbia contribuito alla realizzazione. Il nome degli Spini è assente anche negli altri codici trecenteschi. I cinque testimoni in cui si legge il nome di Geri Spini sono i quattrocenteschi<sup>72</sup> L4, F5, F7, We, e F2 databile all'ultimo decennio del Trecento. Tali codici non sono accomunati da peculiarità codicologiche particolarmente stringenti: F2 è l'unico tra questi a tramandare gli *Ammaestramenti* insieme a una scelta di altri volgarizzamenti; mentre gli altri conservano esclusivamente il testo di Bartolomeo. In L4, F2, F7, e We il nome compare nell'*explicit* del libro, invece F5 lo pone in apertura. La formula è quasi identica in tutti i testimoni (si noti in particolare la clausola in rima in L4 e F2):

<sup>71</sup> In Fineschi (1742) si trova: «gli *Ammaestramenti* tradotti per comodo e ad istanza di Messer Geri Spini»; e ancora Frascisco (1947): «Messer Geri godeva anche di una certa familiarità col domenicano autore della raccolta; perciò si permise di insistere presso costui per fargli tradurre l'operetta»; invece a partire da Cesare Segre (1964) si trova riferimento come dedicatario: «Il volgarizzamento è dedicato al banchiere Geri Spini, uno dei principali capi dei Neri tra il 1302 e il 1308» e il dato resta immutato negli studi più recenti.

<sup>72</sup> F5 e We databili alla prima metà del XV secolo, F7 al 1459, per L4 è più difficile restringere l'arco cronologico.

- L4 Finito è il libro delli Ammaestramenti antichi, ordinato per frate Bartolomeo da Pisa dell'ordine de' predicatori et da lui *volgarizzato al nobile et savio chavalieri messer Geri delli spini di fiorença*. Deo gratias, amen. Finito libro, referamus gratias christo. Meus nomen non pono quia mecum laudare nolo. Qui scripsit scribat semper cum domino vivat. Vivat in celis semper cum domino felix. Chi legge qui per sua cortesia per quelli che llo scrisse prieghi Maria. Benedicamus domino deo gratias
- F2 Finito è il libro delli Ammaestramenti antichi, ordinato per frate Bartolomeo da Pisa dell'ordine de' predicatori e da lui *volgarezzato al nobile e savio chavalieri Messere Geri delli Spini di Fiorenza*. Deo gratias Amen. Chi legge qui per sua cortesia quelli che llo scrisse preghi Maria.
- F5 Incomincia el libro delli Amaestramenti antichi, ordinato per frate Bartolomeo da Pisa dell'ordine de frati predictor e da lui *volgarizzato al nobile e savio cavaliere Messere Gieri delli Spini da Firenze*.
- We Finito e il libro degli Ammaestramenti Antichi, ordinato per frate Bartholomeo da Pisa dell'ordine de' predicatori e da lui *volgarizato al savio e nobile chavalieri Mesere Geri delli Spini de Firenza*. Deo gratias. Amen

Solo in F7 si trova una significativa variante che spiega anche la convinzione del Rifiorito – che, come si è detto, non conosceva gli altri testimoni – della committenza dell'opera da parte di Geri Spini:

- F7 Finita è la presente opera volgareçata dal detto frate Bartolomeo *a pitizione di Messer Gieri delli Spini da Firence*, scripta di mano di Bonaccorso di Filippo Adimari da Firenze in anno mccccLviii<sup>9</sup>; e l'origine onde è chopiato fu scripto a Buda d'Ungaria in anno Mccclxviii. Quanto tempo è che 'l detto frate bartolomeo fu? Non so.

Seppure con cautela, una razionalizzazione provvisoria dei dati può essere proposta: F7 sembrerebbe aver copiato, oltre al testo, anche la sottoscrizione dal trecentesco manoscritto ungherese e quindi potrebbe testimoniare una documentazione *ab antiquo* della committenza, che non si rintraccia nella tradizione che ci è pervenuta<sup>73</sup>; d'altra parte il passaggio da «volgarizzato al» a «a pitizione di» potrebbe imputarsi all'interventismo del copista, costante in tutto il testo di F7. In quest'ultimo caso si dovrebbe dar fede – dopo averne accertato i reciproci rapporti stemmatici – agli altri testimoni che presentano Geri Spini semplicemente come dedicatario.

Si rivela problematico, inoltre, riuscire a spiegare l'assenza del nome del Guelfo nero dai testimoni trecenteschi, soprattutto quelli di fattura più elegante. Per il momento può essere utile un confronto con la tradizione dei volgarizzamenti sallustiani, dedicati a Nero Cambi, per i quali si registra una situazione diametralmente opposta a quella degli *Ammaestramenti*<sup>74</sup>. I codici antichi testimoniano una circolazione immediata dei testi (primo decennio

<sup>73</sup> Tale attestazione sarebbe comunque più tarda dei testimoni antichi degli *Ammaestramenti* che sono datati al 1342-1343.

<sup>74</sup> Importante sottolineare che anche per questi testi manca una edizione critica. Dunque l'analisi che qui si propone è dedotta dalle caratteristiche codicologiche dei manoscritti, analizzati in parte direttamente e in parte sui cataloghi in linea. Per un censimento aggiornato della tradizione si veda le schede di catalogo curate da C. Lorenzi-Biondi sul Data Base DiVo al link <http://tllion.sns.it/divo/index.php?type=opera&op=fetch&id=1039&lang=it> per il Catilinario e <http://tllion.sns.it/divo/index.php?type=opera&op=fetch&id=1040&lang=it> per il Giurgertino [consultate il 29 settembre 2017].

del Trecento) in ambiente prevalentemente laico. Da gran parte della tradizione è significativamente assente il nome di Bartolomeo<sup>75</sup>: la maggioranza dei codici è infatti adespota ma tramanda la dedica. Sembrerebbe essere avvenuta un'appropriazione della traduzione da parte di un ambiente sociopolitico laico molto diverso dal pubblico degli *Ammaestramenti*<sup>76</sup>. In questo quadro i codici trecenteschi, esemplati probabilmente sotto la supervisione dei domenicani, lascerebbero trasparire l'intenzione di riportare il sapere volgare sotto l'egida dell'ordine e di presentare la figura di Bartolomeo come *auctoritas* investita del ruolo di tramite per la diffusione del sapere dall'ambiente specializzato religioso a quello della società laica. Mi sembra quindi coerente e significativa, in quest'ottica, l'assenza del nome di Geri Spini dall'edizione ufficiale che si diffonde a Firenze negli anni Quaranta<sup>77</sup>. I codici con la dedica potrebbero testimoniare una circolazione precedente all'edizione ufficiale (che, si ricorda, è datata 35 anni dopo la composizione ma vivente l'autore) che si è conservata in un ramo collaterale dello stemma; oppure potrebbero essere testimoni di una circolazione successiva e aver assorbito, in modo spurio, la dedica al Guelfo nero.

La questione rimane aperta, in attesa del lavoro di collazione e dell'approfondimento in sede biografico-documentaria che potrà illuminare l'autenticità dei rapporti tra Geri Spini e Bartolomeo.

### 3. Conclusioni

Negli *Ammaestramenti* si trovano riassunte la sensibilità di Bartolomeo per la cultura e l'attenzione per la lingua, con l'ingresso del volgare in quello che sembrerebbe un vero e proprio progetto educativo e intellettuale del frate predicatore. L'iniziativa pedagogica e didascalica avviata all'interno dell'ordine, e promossa dal frate stesso nella *Chronica* come manifesto della sua direzione attiva dello *Studium*, aveva evidentemente conosciuto un indirizzo, altrettanto importante, al di fuori del convento. La componente autoriale nel processo di conversione dal latino al volgare di un'opera di orientamento morale come sono gli *Ammaestramenti degli antichi* risulta determinante per comprendere la consapevolezza di un rinnovato e più largo pubblico per

<sup>75</sup> Il testimone più rappresentativo è l'Hamilton 67 della Staatsbibliothek di Berlino, datato al 1313, esemplato da Lapo di Neri Corsini. Il codice è miniato elegantemente con un apparato decorativo che mette al centro la figura di Sallustio, e in cui non c'è traccia neanche del nome di Bartolomeo. Significativa, per quanto non esente da poligenesi, la presenza di una *Ruota della Fortuna* tra le miniature.

<sup>76</sup> Secondo Zagga, "*Heroides*", p. 15, l'appropriazione è motivata dal genere storiografico del *Catilinario* e del *Giugurtino* che rimanda chiaramente a un certo quadro sociopolitico della Firenze dei primi anni del Trecento e che il nome del frate Bartolomeo è percepito dalla ricezione come «poco attinente con questo tipo di testo».

<sup>77</sup> Importante anche ricordare che Geri Spini muore probabilmente prima del 1332, dieci anni prima dell'edizione degli *Ammaestramenti* (1342-1343).

la raccolta. La circolazione anche tra destinatari laici è dimostrata dalle caratteristiche codicologiche dei testimoni, soprattutto quattrocenteschi, che sembrano programmaticamente allestiti per essere usati e che sono redatti in scrittura mercantesca.

Bartolomeo dimostra consapevolezza nel connotare le sue opere di un carattere "di servizio" agli ambienti religiosi; ma ciò che resta da chiarire è se essa sia riscontrabile anche nell'intento di far circolare l'auto-traduzione come guida pedagogico-morale all'interno di un certo ambiente sociopolitico. Come si è visto, una pista percorribile per far chiarezza su questo punto, è quella che segue il rapporto tra Bartolomeo e Firenze e più specificamente con la Parte nera e il convento di Santa Maria Novella. Alcune riflessioni rimangono necessariamente aperte in attesa del lavoro di edizione, che potrà chiarire i rapporti tra i testi e rendere un quadro più sicuro delle peculiarità della ricezione e diffusione degli *Ammaestramenti*.

## Opere citate

- Acta capitulorum provincialium provinciae Romanae (1243-1344)*, a cura di T. Kaeppli e A. Dondaine, Roma 1941.
- R. Antonelli, *L'Ordine domenicano e la letteratura nell'Italia pretridentina*, in *Letteratura italiana*, a cura di A. Asor Rosa, I. Il letterato e le istituzioni, Torino 1982, pp. 681-728.
- M. Barbi, *La leggenda di Traiano nei volgarizzamenti del "Breviloquium de virtutibus" di fra Giovanni Gallese*, Firenze 1895.
- [Bartolomeo da San Concordio] *Gli Ammaestramenti antichi, già messi insieme, disposti, e recati in Toscano per F. Bartolomeo da San Concordio, dell'Ordine de' FF. Predicatori; et novamente purgati, emendati, et illustrati da Orazio Lombardelli Senese, Accademico Humoroso*, Firenze, Marescotti, 1585.
- [Bartolomeo da San Concordio] *Ammaestramenti degli antichi Raccolti, e volgarizzati per F. Bartolomeo da S. Concordio Pisano dell'Ordine de' Frati predicatori. Ridotti alla vera lezione col riscontro di più testi a penna dal Rifiorito [F. Ridolfi] accad. della crusca al Serenissimo Cosimo principe di Toscana*, Firenze, Stella, 1661.
- [Bartolomeo da San Concordio] *Ammaestramenti degli antichi latini e toscani Raccolti, e Volgarizzati per Fr. Bartolomeo da S. Concordio Pisano dell'ordine de' frati predicatori*, Firenze, Manni, 1734.
- [Bartolomeo da San Concordio] *Ammaestramenti degli antichi latini e toscani raccolti e volgarizzati per Fra Bartolomeo da San Concordio pisano Dell'ordine dei Frati predicatori tradotti a miglior lezione coll'aiuto de' Codici e corredati di note dal Prof. Vinc. Nannucci*, Firenze, Riccardi e Compagno, 1840.
- O. Banti, *La biblioteca e il convento di S. Caterina in Pisa tra il XIII e il XIV secolo attraverso la testimonianza della Chronica antiqua*, in «Bollettino storico pisano», 58 (1989), pp. 173-187.
- S. Bertelli, *I manoscritti della letteratura delle origini*. Firenze, Biblioteca nazionale centrale, Tavarnuzze 2002.
- C. Bologna, *Immagini di Fortuna. Pensiero, arte e letteratura fra antico e moderno*, Firenze 1995.
- L. Bolzoni, *La rete delle immagini. Predicazione in volgare dalle origini a Bernardino da Siena*, Torino 2002.
- C. Briggs, *Moral Philosophy and Dominican Education: Bartolomeo da San Concordio's "Compendium moralis philosophiae"*, in *Medieval Education. Essays in Honor of Louis B. Pascoe S.J.*, a cura di R.B. Begley, J.W. Koterski, New York 2005, pp. 182-196.
- E. Brilli, *Firenze, 1300-1301. Le cronache antiche (XIV secolo ineunte)*, in «Reti medievali Rivista», 17 (2016), pp. 113-151.
- E. Brilli, *Firenze, 1300-1301. Compagni e Villani (con i loro lettori) a Santa Trinita e il "cacciare con molta offensione"*, in «Reti Medievali Rivista», 18 (2017), 1, pp. 345-390.
- F. Bruni, *L'apporto dell'ordine domenicano alla cultura*, in *Storia della civiltà letteraria italiana*, I. Dalle Origini al Trecento, Milano 1990.
- D. Carron, *Remigio de' Girolami dans la Florence de Dante (1293-1302)*, in «Reti Medievali Rivista», 18 (2017), 1, pp. 443-471.
- D. Carron, *Ptolemy of Lucca: One of the First Medieval Theorists of Republicanism? Some Observations on the Relevance of Associating a Medieval Thinker with the Republican Tradition*, in «Quaestiones Medii Aevi Novae», 20 (2015), pp. 65-92.
- C. Casagrande, S. Vecchio, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Torino 2000.
- Catalogo dei manoscritti della libreria Pucci [ante 1843, conservato ms nella Biblioteca Laurenziana]*.
- Catalogue of the Manuscripts at Ashburnham Place*, London 1853.
- P. Chiesa, «Ad verbum» o «ad sensum»? *Modelli e coscienza metodologica della traduzione tra tarda antichità e alto medioevo*, in «Medioevo e Rinascimento», 1 (1987), pp. 1-51.
- Chronica antiqua conventus Sanctae Catharinae de Pisis*, a cura di F. Bonaini, in «Archivio storico italiano», s. I, 6 (1845), 2, pp. 399-593.
- Codex, Manoscritti medievali della Toscana*, online <http://www406.regione.toscana.it/banca-dati/codex/> [consultato il 2 maggio 2020].
- D. Compagni, *Cronica*, a cura di D. Cappelletti, Roma 2013.
- M. Conte, *Il lessico politico negli "Ammaestramenti degli Antichi" di Bartolomeo da San Concordio*, in «Archivum fratrum praedicatorum. Nova Series», 3 (2018), pp. 9-36.
- M. Conte, *BNF It. 442, un nuovo manoscritto per la tradizione dei volgarizzamenti retorico-morali del Trecento (Della Miseria dell'uomo e Piccola dottrina del parlare e del tace-*

- re): omissioni premeditate o "censura"? in «Linguistica e Letteratura», 43 (2018), 1-2, pp. 303-319.
- M. Conte, *Nell'Officina della Crusca: Bastiano de Rossi e l'edizione degli "Ammaestramenti degli Antichi"*, in *Limine: postille e "marginalia" nella tradizione letteraria italiana*, Roma 2018, pp. 103-117.
- M. Conte, *Il "Libro degli Ammaestramenti degli antichi" di Bartolomeo da San Concordio. Edizione critica e studio della tradizione*, Tesi di dottorato, Venezia 2020.
- M. Corti, *Il mito di un codice. Laur. Gadd. 115 ("Fiore di virtù")*, in *Studi in onore di Angelo Monteverdi*, a cura di G.G. Marcuzzo, Modena 1959, pp. 185-197.
- M. Corti, *Emiliano e veneto nel "Fiore di virtù"*, in «Studi di filologia italiana», 18 (1960), pp. 29-68.
- P. D'Ancona, *L'uomo e le sue opere nelle figurazioni italiane del Medioevo (miti, allegorie, leggende)*, Firenze 1923.
- R. Davidsohn, *Storia di Firenze*, Firenze 1956-1968.
- C. Delcorno, *La lingua dei Predicatori. Tra latino e volgare*, in *La predicazione dei frati dalla metà del '200 alla fine del '300*, Atti del convegno internazionale. Assisi 13-15 ottobre 1994, Spoleto 1995, pp. 21-46.
- C. Delcorno, *Domenico Cavalca traduttore di testi religiosi*, in *Tradurre dal latino nel Medioevo italiano. Translatio studii e procedure linguistiche*, a cura di L. Leonardi e S. Cerullo, Firenze 2017, pp. 1-32.
- M. Denis, *Codices Manuscripti Theologici Bibliothecae Palatinae Vindobonensis Latini aliarumque Occidentis Linguarum*, Wien 1793-1802.
- S. Diacciati, *Dante: relazioni sociali e vita pubblica*, in «Reti Medievali Rivista», 15 (2015), 2, pp. 243-270.
- P. Divizia, *Text and Transmission in Late Medieval and Early Renaissance Italian Multi-Text Codices*, in *The Dynamics of the Medieval Manuscript. Text and Collections from a European Perspective*, a cura di B. Besamusca, M. Meyer, K. Pratt, A. Putter, Göttingen 2017, pp. 101-110.
- Dizionario biografico dei miniatori italiani secoli IX-XVI*, a cura di M. Bollati, M. Boskovits, Milano 2004.
- E. Faini, S. Diacciati, *Ricerche sulla formazione dei laici a Firenze nel tardo Duecento*, in «Archivio storico italiano», 652 (2017), pp. 205-239.
- R. Frascisco, *Fra' Bartolomeo da San Concordio*, in «Memorie domenicane», 64 (1947), pp. 158-169.
- C. Frati, *Ricerche sul "Fiore di virtù"*, in «Studi di filologia romanza», 6 (1893), 1, pp. 247-447.
- L. Fratini, S. Zamponi, *I manoscritti datati del fondo Acquisti e Doni e dei fondi minori della Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze*, Tavarnuzze 2004.
- C. Giunti, *Bartholomaeus de Sancto Concordio*, in *C.A.L.M.A. Compendium Auctorum Latinarum Medii Aevi (500-1500)*, II.1, a cura di L.M. Lapidge, G.C. Garfagnini e C. Leonardi, Firenze 2004, pp. 63-65.
- D. Greco, *I manoscritti "Biscioni primi"*, in «Accademie e biblioteche d'Italia», 59 (1991), pp. 10-21.
- P. Gualtieri, *Oltre Bianchi e Neri. I rapporti fra Pistoia e Firenze negli anni della vita politica di Dante*, in «Reti Medievali Rivista», 18 (2017), 1, pp. 473-492.
- H.J. Hermann, *Die Handschriften und Inkunabeln der italienischen Renaissance*, Leipzig 1930-1933.
- T. Kaeppli, *Antiche biblioteche domenicane in Italia*, in «Archivum fratrum praedicatorum», 36 (1966), pp. 5-80.
- T. Kaeppli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, Roma ad S. Sabinae 1970-1993.
- L.B. Kanter, *Il maestro delle Effigi domenicane*, in *Dizionario biografico dei miniatori*, pp. 560-561.
- A. Labriola, *Pacino da Bonaguada*, in *Dizionario biografico dei miniatori*, pp. 841-842.
- Il libro di ricordanze dei Corsini, 1362-1457*, a cura di A. Petrucci, Roma 1965.
- C. Lorenzi Biondi, *Il copista Gherardo di Tura Pugliesi e la tradizione dei volgarizzamenti*, in *Il ritorno dei classici nell'Umanesimo. Studi in memoria di Gianvito Resta*, Firenze 2015, pp. 393-424.
- C. Lorenzi Biondi, *Le traduzioni di Bartolomeo da San Concordio*, in *Tradurre dal latino nel Medioevo italiano. Translatio studii e procedure linguistiche*, a cura di L. Leonardi, S. Cerullo, Firenze 2017, pp. 353-388.
- C. Lorenzi Biondi, *Tra Loschi e Lancia. Nota sull'attribuzione delle "Declamationes" volgari*, in «Studi di Filologia Italiana», 71 (2013), pp. 323-339.

- F. Maggini, *I primi volgarizzamenti dai classici latini*, Firenze 1952.
- G. Manacorda, *Fra B. da S. Concordio grammatico e la fortuna di Gaufredo da Vinesauf in Italia*, in *Raccolta di studi di storia e critica letteraria dedicata a Francesco Flamini da' suoi discepoli*, Pisa 1918, pp. 139-152.
- A. Mansard, *I manoscritti italiani della Regia Biblioteca parigina*, Parigi 1835-1838.
- G. Mazzatini, *Inventario dei manoscritti italiani delle biblioteche di Francia*, Roma 1886-1888.
- Memorie storiche d'illustri pisani*, Pisa 1790-1792.
- C. Menichetti, S. Natale, L. Leonardi, *Le traduzioni italiane della Bibbia nel Medioevo, Catalogo dei manoscritti*, Firenze 2018.
- G. Milani, *Presupposti e contesti dell'impegno politico a Firenze (1295-1302). Premessa*, in «Reti Medievali Rivista», 18 (2017), 1, pp. 179-187.
- Miniature a Brera 1100-1422. Manoscritti della Biblioteca nazionale braidense e da collezioni private*, a cura di M.V. Boskovits, M. Giovanni, M. Bollati, Milano 1997.
- A. Morino, *Bartolomeo e Sallustio*, in «Studi di filologia italiana», 51 (1993), pp. 39-52.
- B. Nardi, *Il pensiero pedagogico nel Medioevo*, Firenze 1957.
- R. Newhauser, *The Treatises on Vices and Virtues in Latin and the Vernacular*, Turnhout 1993.
- E. Panella, *Cronica del convento di Santa Caterina in Pisa, copisti, autori, modelli*, in «Memorie domenicane», n.s. 27 (1996), pp. 211-291.
- E. Panella, *Dal bene comune al bene del comune. I trattati politici di Remigio dei Girolami (1319) nella Firenze dei bianchi-neri*, con una presentazione di F. Bruni, Firenze 2014.
- E. Panella, *Bartolomeo da San Concordio (Pisa) OP († 1346)* (2006), online: <<http://www.e-the-ca.net/emiliopanella/nomen1/bartsc.htm>> [consultato il 1 aprile 2020].
- E. Panella, *Cronica conventus antiqua Sancte Katerine de Pisis* (2006), online: <<http://www.e-the-ca.net/emiliopanella/pisa/cronica.htm>> [consultato il 1 aprile 2020].
- L. Passerini, *Genealogia e storia della famiglia Corsini*, Firenze 1858.
- L. Pellegrini, *I manoscritti dei predicatori. I domenicani dell'Italia mediana e i codici della loro predicazione (sec. XIII-XV)*, Roma 1999.
- G. Petrocchi, *Scrittori religiosi del Trecento*, Firenze 1974.
- F. Polese, *Gli scrittori trecentisti domenicani*, in «Memorie domenicane», 41 (1924), pp. 521-532.
- F.L. Polidori, Rosaio della vita. *Trattato morale attribuito a Matteo dei Corsini e composto nel MCCCCXXIII*, Firenze 1845.
- G. Porro, *Trivulziana. Catalogo dei cod. manoscritti*, Torino 1884.
- La prosa del Duecento*, a cura di C. Segre, M. Marti, Milano-Napoli 1959.
- M. Rainini, *Storia dell'Ordine dei predicatori*, Milano 2016.
- G. Rao, scheda del ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Ashburnahm 465 per MANUS. Online [https://manus.iccu.sbn.it/opac\\_SchedaScheda.php?ID=234008](https://manus.iccu.sbn.it/opac_SchedaScheda.php?ID=234008) [consultato il 29 marzo 2020].
- R. Roncioni, *Delle istorie pisane : libri 16 con illustrazioni di F. Bonaini*, Firenze 1844-1845.
- R. Rouse e M. Rouse, *Biblical Distinctions in the Thirteenth Century*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 41 (1974), pp. 27-37.
- C. Segre, *Bartolomeo da San Concordio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 6, Roma 1964, pp. 768-770.
- C. Segre, *I volgarizzamenti del Due-Trecento*, in *Lingua, stile e società. Studi sulla storia della prosa italiana*, Milano 1991, pp. 49-78.
- B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford 1952.
- B. Smalley, *English Friars and Antiquity in the Early Fourteenth Century*, Oxford 1960.
- A. Stefanucci, *Sulla vita e sulle opere di frate Bartolomeo da San Concordio*, Roma 1838.
- Tabulae codicum manu scriptorum, praeter graecos et orientales in Bibliotheca Palatina Vindobonensi asservatorum*, edidit Academia Caesarea Vindobonensis, Wien 1864-1899.
- M.L. Tanganelli, *Il Catalogo de' testi a penna di lingua italiana, dei secoli XIII, XIV e XV di Luigi De Angelis e la catalogazione Codex nella Biblioteca Comunale degli Intronati di Siena*, in *In margine al Progetto Codex. Aspetti di produzione e conservazione del patrimonio manoscritto*, a cura di G. Pomaro, Ospedaletto 2014, pp. 243-260.
- I. Taurisano, *I Domenicani a Pisa*, in «Memorie domenicane», 44 (1927), pp. 177-232.
- A. Teza, *Versi rimati negli "Ammaestramenti degli antichi"*, in «Rassegna bibliografica della letteratura italiana», 5 (1897), pp. 220-223.
- Trattato dell'agricoltura di Piero de' Crescenzi cittadino di Bologna, compilato da lui in latino, e diviso in dodici libri, ne' quali distintamente si tratta delle piante, e degli animali, e di tutte le villerecce utilità, già traslatato nella favella fiorentina, e di nuovo rivisto, e*



- riscontro con testi a penna dallo' Nferigno [Bastiano de' Rossi] Accademico della Crusca, Firenze 1605.
- S. Vecchio, “Quasi armarium scripturarum”. Bartolomeo da San Concordio come biblioteca vivente, in «Doctor virtualis», 11 (2012), pp. 25-43.
- J. Wirth, *L'iconographie médiévale de la roue de Fortune*, in *La Fortune: thèmes, représentations, discours*, a cura di Y. Foehr-Janssens, E. Métry-Schoettke, Genève 2003, pp. 105-127.
- M. Zaggia, “*Heroides*”. Volgarizzamento fiorentino trecentesco di Filippo Ceffi, Firenze 2009.
- G. Zarra, Il “*Catilinario*” di Bartolomeo da San Concordio: integrazioni al testo sallustiano, in «Studi linguistici italiani», 11 (2013), pp. 116-119.
- A. Zorzi, Dante tra i Bianchi e i Neri, in «Reti Medievali Rivista», 18 (2017), 1 (*Dante attraverso i documenti II*, num. mon.), pp. 391-413.

Maria Conte  
Università “Ca’ Foscari” - UZH Universität Zürich  
maria.conte@unive.it



# **L'usura tra Santa Croce e Santa Maria Novella: Pietro de Trabibus e Remigio de' Girolami a confronto**

di Roberto Lambertini

In the spell of time between 1290 and 1310, two Mendicant friars active in Florence dealt with the controversial issue of usury: the Franciscan *lector* Peter of Trabibus, who until now has been studied primarily for his relationship to Olivi's teaching, and the much more famous Dominican Remigio de' Girolami. In the mid-nineties of the thirteenth century, in the context of his quodlibetal questions, Peter of Trabibus discusses the social role of merchants and he broaches the question of the restitution of usurious gains. Some years later, Remigio also deals with similar issues in his quodlibetal questions and writes a treatise – critically edited by Ovidio Capitani – that bears the title *De peccato usurae*. These texts are only partially edited but offer the opportunity of comparing the positions held by two *lectores* who taught in Mendicant *studia* that played an essential role in the Florentine cultural milieu. On the one hand, this article contributes to a broader understanding of the relationship between Dominican friars and the making of Florentine identity; on the other, it provides new evidence for the scholarly debate concerning the differences existing between Dominican and Franciscan approaches to economic ethics in the late Middle Ages.

Middle Ages; 13<sup>th</sup>-14<sup>th</sup> Centuries; Dominican Order; Franciscan Order; Florence; Convent of Santa Maria Novella; Convent of Santa Croce; Remigio de' Girolami; Peter of Trabibus; Quodlibetal Literature; Usury.

Il francescano Pietro de Trabibus parla di una goccia di vino, che una volta caduta nell'Arno, non sarebbe più discernibile<sup>1</sup>; il domenicano Remigio de' Girolami spiega in che senso si può dire che l'Arno “corra” anche se non ha piedi<sup>2</sup>. La presenza del fiume d'argento nel paesaggio immaginario in cui collocano

<sup>1</sup> Petrus de Trabibus, *Quodlibet*, I, 43, ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. D 6.359, f. 113<sup>ra</sup>: «una gutta vini proiecta in Arnum...».

<sup>2</sup> Capitani, *Il “De peccato usure”*, p. 646: «Sicut enim dicimus quod pratum ridet cum non habeat os, idest floret; et quod Arnus currit, cum non habeat pedes, idest fluit».

i loro esempi collega due autori che hanno in comune la città in cui hanno insegnato in uno *studium* appartenente a un ordine mendicante, ma che sono distinti da numerosi aspetti. Anche se la distanza tra Santa Croce e Santa Maria Novella può essere colmata in mezz'ora a piedi, i due *lectores* appartenevano a due ordini mendicanti che, nonostante – o forse in ragione di – quelle similarità, si trovavano in quel periodo in forte concorrenza. Anche il rapporto di questi due personaggi con Firenze è molto diverso: mentre per Remigio possediamo una documentazione inusualmente ricca a proposito del suo ruolo (e di quello dei suoi familiari) nella vita politica fiorentina<sup>3</sup>, gran parte della biografia di Pietro de Trabibus rimane, per lo meno fino ad oggi, sconosciuta<sup>4</sup>.

L'identificazione di *Trabibus* con un toponimo, molto probabilmente corrispondente a Pontelatrate nelle Marche centrali, non è molto di più che una ragionevole congettura. Sono le sue stesse opere a testimoniare la sua attività di *lector* a metà degli anni Novanta del XIII secolo: è lui stesso ad affermare, nel redigere l'*Ordinatio* del suo *Commento alle Sentenze*, che a quella data aveva già insegnato da numerosi anni negli *studia* del suo ordine<sup>5</sup>. Già una informazione così limitata fa emergere un'ulteriore differenza tra i due autori oggetto del presente confronto: le loro discussioni sull'usura sono separate da almeno un decennio.

Tuttavia, resto convinto del fatto che una tale comparazione possa contribuire a comprendere meglio, grazie al confronto, alcune specificità di Remigio nella prospettiva di un volume che si prefigge di indagare il contributo suo e di altri membri dell'ordine domenicano alla formazione di una coscienza cittadina. Un tale confronto è tanto più opportuno in quanto, come è noto, il discorso medievale sull'usura non è caratterizzato da un confronto tra posizioni favorevoli o contrarie alla liceità di quello che noi chiameremmo interesse, ritenuto in via di principio inaccettabile, ma da differenziazioni, anche profonde, non solo a proposito di quali pratiche finanziarie o commerciali siano da ritenere usuarie ma anche su quali siano gli argomenti che giustificano il condiviso divieto dell'usura<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Basti il rimando a Panella, *Dal bene comune al bene del comune*; si veda anche il sito <<http://www.e-theca.net/emiliopanella/remigio/index.htm>> curato da E. Panella.

<sup>4</sup> Si veda la voce pubblicata Hijden e Roest, *Petrus de Trabibus*; ma soprattutto Friedman, *Peter of Trabibus*; si attende Friedman, *The Sentences Commentary of Peter of Trabibus*.

<sup>5</sup> Passo edito in Hünig, *Die Stellung*, p. 201.

<sup>6</sup> All'analisi delle argomentazioni è dedicato l'importante Langholm, *Economics*. La bibliografia sulla teoria dell'usura è notoriamente vastissima; in quel che segue mi limiterò a rimandare alle opere di volta in volta utilizzate ricordando, per un repertorio prezioso e aggiornato, Basile, *Credito*. Un grande esperto come Julius Kirshner si è intensivamente occupato di dibattiti fiorentini a proposito del funzionamento del Monte del Comune, dibattiti cui hanno preso parte anche esponenti degli ordini mendicanti. Tali dibattiti, che riguardano anche l'usura, si collocano tuttavia in un periodo di tempo posteriore ai limiti cronologici dell'indagine in cui si inserisce il presente contributo; uno degli articoli più noti a questo proposito è senza dubbio Kirshner, *Storm over the "Monte Comune"*, derivato da una pionieristica tesi che non ha ancora visto la luce come monografia; ma Kirshner è tornato su questi temi di recente, il che lascia bene sperare. Nonostante le punte polemiche, si veda Kirshner, *Authority, Reason, and Conscience*; sulle sue orme, con fondamentali edizioni di testi, si muove ormai Lawrin Armstrong.

La scolastica del Due e Trecento ha conosciuto anche un dibattito su quello che alcuni specialisti chiamano «the natural law case against usury», cioè su quali argomenti basati sulla legge naturale, e quindi sull'evidenza razionale (a prescindere quindi dai brani della Scrittura che condannano l'usura) possano essere considerati stringenti e quali no. Così, nell'eterogeneo amalgama del «discorso sull'usura», pionieristicamente indagato nella sua complessità da Giacomo Todeschini<sup>7</sup>, nel quale si mescolano stratificazioni lessicali, pratiche esegetiche e razionalizzazioni, si possono cogliere anche differenze di strategia argomentativa che non di rado riportano a una diversa percezione e interpretazione della sfera dell'operare economico<sup>8</sup>.

Tra le fonti che consentono di utilizzare Pietro de Trabibus in questo confronto hanno un rilievo prevalente i due *quodlibeta* tramandati dal codice della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze che sono oggetto anche del contributo di Andrea Tabarroni in questo volume, *Disciplinamento sociale e teologia nei "Quodlibeta" di Pietro de Trabibus*<sup>9</sup>. La pertinenza «economica» di alcune questioni discusse in questo contesto fu evidenziata già da Odd Langholm nel 1992, che pure riteneva ancora aperto il dibattito in merito alla loro attribuzione<sup>10</sup>. In seguito, Sylvain Piron è stato in grado di superare in modo che mi pare definitivo ogni dubbio, segnalando anche i rimandi tra i *quodlibeta* e un'attività di commento sui quattro libri delle *Sentenze* svolta dallo stesso Pietro nei medesimi anni, testimoniata da una *Lectura* sul secondo e terzo libro di Pietro Lombardo conservata nel medesimo codice<sup>11</sup>. Del commento del teologo francescano possediamo poi anche quella che si può considerare una versione rielaborata, una *ordinatio*<sup>12</sup>. Oramai più di sessanta anni fa, Gedeon Gál ha rivendicato a Pietro un commento al IV libro delle *Sentenze*, precedentemente attribuito all'omonimo teologo domenicano, poi papa Innocenzo V, Pietro di Tarantasia<sup>13</sup>. Anche in quest'opera poderosa è possibile ritrovare qualche spunto rilevante per il nostro interesse. Dagli elementi interni di datazione offerti dal secondo *quodlibet* è possibile proporre, con un grado di notevole verosimiglianza, che le due discussioni quodlibetali si siano svolte negli anni 1295 e 1296<sup>14</sup>; nel medesimo biennio Pietro avrebbe tenuto il suo corso sulle *Sentenze*, seguendo l'ordine, apparentemente contro-intuitivo, ma come

<sup>7</sup> Basti qui ricordare Todeschini, *Il prezzo della salvezza* e Todeschini, *I mercanti e il tempio*.

<sup>8</sup> Per una riflessione sui dibattiti più recenti: Lambertini, «Economia francescana».

<sup>9</sup> Ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. D 6.359; una dettagliata descrizione del codice si trova in *Aegidii Romani Opera omnia*, I.2, pp. 89-111. Ceccarelli, *Concezioni economiche*, p. 277, n. 30 segnala l'esistenza di un'ulteriore copia delle questioni «economiche» di Pietro de Trabibus (ms Padova, Biblioteca Universitaria, 694, ff. 139r-140v), che non ha potuto essere indagata ai fini del presente studio per una mancanza di chi scrive.

<sup>10</sup> Langholm, *Economics*, pp. 343-344.

<sup>11</sup> Piron, *Le poète et le théologien*, pp. 89-103.

<sup>12</sup> Si veda Piron, *La liberté divine*, p. 71.

<sup>13</sup> Si veda Gál, *Commentarius*; il commento è conservato nel ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. A 5.1071.

<sup>14</sup> Piron, *Franciscan Quodlibeta*, p. 410.

sappiamo molto diffuso, I-IV, II-III<sup>15</sup>. Per l'*ordinatio* è ragionevole pensare a un periodo successivo, anche se per ora non determinabile.

Come si diceva, alla storiografia specialistica è noto<sup>16</sup> che Pietro ha discusso, nel primo *quodlibet*, se chi ha acquisito un guadagno con il prestito usurario debba restituire e se sia lecito sperare “qualcosa” per il fatto che si è depositata o prestata una certa quantità di denaro. Immediatamente di seguito, emerge anche la questione, indirettamente connessa con la questione dell’usura, dei proventi del gioco d’azzardo<sup>17</sup>; nel secondo *quodlibet*, invece, è stata affrontata la questione se sia lecito rivendere un bene a un prezzo più alto di quello pagato per averlo<sup>18</sup>. Nel commento al IV libro delle *Sentenze*, poi, sollevando numerosissimi interrogativi concernenti il sacramento della penitenza, il teologo minorita s’interroga anche sulla *restitutio*<sup>19</sup>. La “restituzione” è di tutta evidenza un problema molto scottante, a partire dal quale molte questioni riguardanti la prassi economica vengono affrontate: caso più che esplicito sono i commenti al IV delle *Sentenze*, dove uno dei luoghi deputati alla discussione dei fondamenti dell’etica-economica è appunto il ruolo che la restituzione del mal tolto ha nel sacramento della penitenza<sup>20</sup>. A questo proposito Todeschini ha opportunamente osservato che solo un approccio storiografico troppo influenzato dalla ricerca di precorritivi di quelle che consideriamo le caratteristiche essenziali del pensiero economico moderno ha potuto trascurare la rilevanza del tema della *restitutio* – quando invece la restituzione del mal tolto fa pienamente parte della concezione medievale della ricchezza, che deve essere fatta circolare in modo virtuoso, non soltanto nella forma della compravendita –, ma anche in quello della donazione o della restituzione da parte di chi riconosce di avere acquisito in modo illecito<sup>21</sup>.

Se nella produzione a me nota di Pietro si affronta quindi in maniera “tangenziale” la questione dell’usura, le cose stanno assai diversamente per Remigio: tra le sue opere campeggia un *Tractatus de peccato usurae*<sup>22</sup>, datato al 1305-1306<sup>23</sup>, che consiste in una trattazione articolata, che mira a dimostrare che l’usura, come del resto essenzialmente ogni peccato, contrasta con la natura, intesa nelle sue molteplici accezioni, fino a configurarsi come la cifra stessa del peccato, visto che il rapporto stesso con l’avversario, il diavolo, si

<sup>15</sup> Piron, *Le poète et le théologien*, p. 92.

<sup>16</sup> Oltre agli studi ricordati, si veda Ceccarelli, “*Whatever Economics*”, pp. 486-487 e 494-495.

<sup>17</sup> Sul tema d’obbligo il riferimento a Ceccarelli, *Il gioco e il peccato*.

<sup>18</sup> I titoli delle singole questioni sono già elencati in Glorieux, *La littérature quodlibétique*, II, pp. 229-232.

<sup>19</sup> Si veda per esempio ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. A.5.1071, f. 91vb: «Queritur secundo de quo debeat fieri restitutio».

<sup>20</sup> Uno dei casi più commentati è quello di Duns Scoto, ma si veda anche Lambertini, *Sulla ricezione*, pp. 192-193.

<sup>21</sup> Todeschini, *I mercanti e il tempio*, pp. 133-185; Per una recente scoperta in questo campo, Ceccarelli, Frigeni, *Un inedito sulle restituzioni*; ringrazio gli autori per avermene permesso la lettura prima della pubblicazione definitiva.

<sup>22</sup> Per l’edizione si veda Capitani, *Il “De peccato usure”*, pp. 611-662.

<sup>23</sup> Gentili, *Girolami, Remigio de’*.

può – a detta di Remigio – configurare in termini di usura. Molto più sintetica e tecnica risulta la *determinatio* sulla vendita a pagamento dilazionato, che potrebbe anche essere la parte conclusiva di una *questio disputata*, quella in cui il *magister* – o comunque chi presiedeva – forniva la sua soluzione<sup>24</sup>. Meno informative, nonostante i titoli, le questioni contenute nei *quodlibeta* di Remigio. Il primo *quodlibet* affronta il problema della *restitutio* chiedendosi se pecca chi ritarda la restituzione dovuta, ma approfondisce soprattutto il tema della prosecuzione o reiterazione del peccato; il secondo, all'articolo 14, *Utrum religiosi peccent mortaliter negotiando et emendo vilius ut vendant carius* concentra l'attenzione sulle caratteristiche dello stato di perfezione, ritenendo scontato che l'esercizio della mercatura non gli si addica<sup>25</sup>.

Emilio Panella data i *quodlibeta* di Remigio tra 1303 e 1307; per la *determinatio* sulla *venditio*, anteriore al *Tractatus*, si indica 1303 come *terminus post quem*; il *Tractatus* è stato scritto verso 1305-1306<sup>26</sup>; si può concludere indicativamente che sono posteriori di un decennio circa rispetto alla produzione di Pietro de Trabibus.

Il primo *quodlibet* di Pietro costituisce un'ulteriore prova, qualora ce ne fosse bisogno, del fatto che la discussione sulla *restitutio* si riverbera sulla concezione stessa dell'usura. La questione 38, infatti, si concentra sul problema, spesso discusso, se l'usuraio sia tenuto a restituire (come condizione di una penitenza compiuta e quindi valida), oltre a quanto guadagnato con la sua attività feneratizia, anche ulteriori guadagni realizzati utilizzando i proventi usurari<sup>27</sup>. Pietro risponde con una distinzione tra i beni che sono consumabili con l'uso e quelli che invece producono frutto; solo nel secondo caso l'usuraio è tenuto a restituire non solo il mal tolto, ma anche i proventi derivanti dal bene acquistato, deducendo le spese derivate dal suo mantenimento<sup>28</sup>. Diverso invece il caso degli *usu consumptibilia*, tra i quali Pietro annovera vino, grano e denaro: questi non fruttano (il francescano usa addirittura il controverso termine “sterili”<sup>29</sup>) infatti se non in virtù di quello che chiama indu-

<sup>24</sup> Capitani, *La “venditio ad terminum”*, pp. 343-345. Degna di nota mi pare una formula del colophon (p. 345), che recita «secundum fratrem Remigium» ma che probabilmente non significa, come in altri contesti, «secondo l'opinione», visto che nell'intitolazione l'attribuzione è formulata con l'usuale genitivo: «fratris Remigii florentini».

<sup>25</sup> Panella, *I quodlibeti*.

<sup>26</sup> Si veda Gentili, *Girolami, Remigio de'*.

<sup>27</sup> Petrus de Trabibus, *Quodlibet* I, q. 38, ms cit., f. 113rb, *Utrum lucrum acquisitum ex fenore usurarum teneatur habens reddere*.

<sup>28</sup> *Ibid.*: «Respondeo quod rerum duplex est differentia, quia quedam sunt quarum usus est ipsarum consumptio nec habent usum sequestrabilem a dominio, quedam vero sunt que habent usum preter ipsarum consumptionem, ut est equus et domus. Igitur si queras utrum quis debeat reddere lucrum quod habuit de rebus habentibus fructum acquisitis per usuram, ex quibus postea per emptionem iustam quedam alia acquisivit dicunt doctores quod sic quia tales res habent fructum et ideo debet homo reddere lucrum cum re deductis tamen suis laboribus vel expensis».

<sup>29</sup> *Ibid.*: «si autem res est sterilis»; si veda Langholm, *Economics, ad indicem* (Argument from the sterility of money).

*stria*<sup>30</sup>. In filigrana, si coglie quindi l'interpretazione dell'usura che è sottesa a questa posizione: chi presta non avrebbe diritto a un di più (Pietro parla altrove anche di *excrementia*) perché in realtà ciò che fa fruttare il denaro concesso in prestito sono solo il lavoro e l'abilità di chi lo riceve in prestito. Senza esplicitarne i nomi, il teologo minorita dice che questa tesi è sostenuta da non meglio precisati *doctores*. In effetti, la tesi opposta è sostenuta da Guglielmo di Auxerre<sup>31</sup>, mentre Tommaso d'Aquino e Riccardo di Mediavilla<sup>32</sup> avevano già difeso la posizione assunta qui da Pietro. Forse il *lector* fiorentino fa riferimento proprio a costoro<sup>33</sup>.

Poiché l'opera di Pietro de Trabibus ha avuto l'attenzione della storiografia in quanto esempio di precoce recezione dell'insegnamento oliviano<sup>34</sup>, metterà conto far presente che anche il maestro di Sérignan nega che in tali casi si possa costringere alla restituzione, facendo riferimento all'opinione condivisa da alcuni *magistri*<sup>35</sup>. In particolare, Olivi evidenzia, tra l'altro, che il denaro non frutta se non per l'«industria mercantis»<sup>36</sup>. *Industria* è il termine (non tommasiano) che Pietro de Trabibus e Olivi hanno in comune ma questo punto di contatto non è sufficiente a dimostrare una dipendenza diretta, visto che *industria* è usato anche in un altro maestro francescano, il già ricordato Riccardo di Mediavilla<sup>37</sup>.

Sempre nel primo *quodlibet* Pietro discute del nesso tra la speranza di ottenere un beneficio dal fatto di prestare e il peccato di usura: «Si licet aliquid sperare de pecunia sub deposito vel sub mutuo data»<sup>38</sup>. In considerazione dell'importanza rivestita, nel discorso medievale sull'usura, dell'*intentio* con la quale viene concesso un prestito<sup>39</sup>, e della presenza dello stesso termine «sperare» nella resa della *Vulgata* di uno dei brani neotestamentari più citati (Luca 6.35: «mutuum date, nihil inde sperantes»), è interessante rilevare che qui Pietro non crede che la speranza, sia essa la motivazione principale, o soltanto secondaria della concessione del prestito, lo configuri per ciò stesso

<sup>30</sup> *Ibid.*: «Si autem res est sterilis et sine fructu separabili a dominio, sicut est vinum, frumentum et pecunia, dicunt quod non tenetur quia de se nullum fructum habent nisi ex industria procurantis sicut ex formali et illa re sicut ex materiali et per accidens et si arguatur per illam legem «neminem fieri locupletiores alterius dampno» diceretur quod iste non fit locupletior dampno alterius sed suo exercitio».

<sup>31</sup> Langholm, *Economics*, pp. 86-87.

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 244-245 e pp. 338-339.

<sup>33</sup> Infatti Richardus de Mediavilla, *Super Quartum librum Sententiarum*, d. XV, art. V., q. 6, p. 224, imposta la sua soluzione a partire dalla distinzione tra beni che si consumano con l'uso e quindi non danno «frutto».

<sup>34</sup> Piron, *Le poète et le théologien*, p. 100; Ceccarelli, «Whatever Economics», pp. 486-487; un'influenza di Olivi su Pietro di Trabibus in altri ambiti di riflessione è evidenziata da altri studi; mi limito a citare: Piron, *La liberté*, in part. p. 71.

<sup>35</sup> Olivi, *De contractibus*, III, pp. 256-264.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 262: «Cum ista pecunia non lucretur nisi per mercantis industriam».

<sup>37</sup> Richardus de Mediavilla, *In quartum Sententiarum*, d. 15, q. 6, f. 93vb: «lucrum enim proveniens de pecunia non est fructus eius, sed humane industrie vel laboris».

<sup>38</sup> Petrus de Trabibus, *Quodlibet* I, q. 39, ms cit., f. 113rb.

<sup>39</sup> Si veda per esempio la tradizionale sintesi di Wood, *Medieval Economic Thought*, pp. 159-160 e *ad indicem*.



come usurario. Esclusa la speranza che influenza solo in modo secondario la decisione di concedere il prestito, perché non è riprovevole, Pietro sostiene che chi presta in primo luogo con la speranza di ottenerne qualcosa si macchia di una colpa e può essere opportunamente esortato alla restituzione, ma non può esservi costretto, perché non si tratta di usura in senso proprio<sup>40</sup>.

Alla problematica della restituzione è connessa anche la questione immediatamente seguente, dove Pietro, come peraltro ha già rilevato Ceccarelli, concorda con una tradizione che distingue nettamente l'usura da altre forme di «turpe lucrum»<sup>41</sup>. In particolare, qui si fa il caso del gioco dei dadi che, come il meretrice, costituisce un peccato, ma dà origine a un contratto lecito. L'usuraio deve restituire, non la prostituta. La menzione della caduta in desuetudine di una «*greca constitutio*» (definizione con la quale s'intende una disposizione del codice giustiniano, che stabilisce il contrario) riecheggia quanto a questo proposito si poteva leggere sia in Tommaso sia in Olivi<sup>42</sup>. Riccardo di Mediavilla, invece, aveva tenuto a motivare perché il gioco dei dadi, diversamente da altre forme di «turpe lucrum», obbliga alla restituzione di quanto vinto<sup>43</sup>.

Nel secondo *quodlibet*, alla *quaestio* 20, chiedendosi se sia lecito vendere un bene a un prezzo maggiore di quello al quale lo si è comprato, Pietro non menziona pratiche usuarie, ma difende il diritto dei mercanti a un lucro moderato e nega che nello scambio sia necessario attenersi a un prezzo giusto che sia *punctuale*. Piuttosto, il francescano ritiene che nello scambio economico si verifichi una dinamica di approssimazione al *medium iustitiae*, e che non si debbano per questo indurre scrupoli di coscienza nei mercanti<sup>44</sup>. Questa soluzione è stata autorevolmente avvicinata a quella sostenuta da Olivi nella

<sup>40</sup> *Ibid.*, f. 113rb: «sperare potest quis dupliciter, quia uno modo principaliter propter lucrum dat pecuniam et tunc sperat aliquid habere et tali modo non licet, sed iudicandi tales male agere sicut dicitur extra de usuris Consuluit tales sunt iudicandi male agere in iudicio anime, licet non possint dici usurarii et ideo dicit quod sunt inducendi efficaciter reddere et glossa dicit ibi inducendi sed non cogendi».

<sup>41</sup> Ceccarelli, *Il gioco*, in part. pp. 111-129 e pp. 200-201.

<sup>42</sup> Petrus de Trabibus, *Quodlibet*, I, q. 40, f. 113va: «ad aliud dicendum quod illa greca constitutio non obligat omnes et dato quod obligaret, dico quod est abrogata (ms: arrogata) per dessuetudinem». Si veda Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, IIa-IIae, q. 32, a. 7, p. 257: «Aliquid videtur ulterius illicitum ex iure positivo civili, quod prohibet universaliter tale lucrum. Sed quia ius civile non obligat omnes, sed eos solos qui sunt his legibus subiectis et iterum per desuetudinem abrogari potest (...)»; Olivi, *De contractibus*, III, 18, p. 260: «Quamvis autem aliquae leges civiles quondam edite fuerint contra nimium et nimis improbum ludum, hodie tamen per contrariam consuetudinem abolite reputantur». Sul dibattito si veda Ceccarelli, *Il gioco*, pp. 116-117; sulla posizione di Pietro de Trabibus, pp. 215-216.

<sup>43</sup> La posizione è espressa nel *Quodlibet*, II, q. 29, trascritto anche in Ceccarelli, *Il gioco*, pp. 444-447; si veda anche Richardus de Mediavilla, *In quartum librum Sententiarum*, d. XV, art. V., q. 8, f. 225rb-227ra. Dobbiamo ad Alain Boureau una rinascita dell'interesse per questo autore: tra i molti volumi di edizioni e studi ricordo Richard de Mediavilla, *Premier Quodlibet*.

<sup>44</sup> Petrus de Trabibus, *Quodlibet*, II, q. 20, f. 117va: «quia si tale medium punctuale esset de necessitate salutis vendentis et ementis, cum iudicia ipsorum sint valde varia, dicendo "sic bene valet" et alius non credit, vel sic, tunc quilibet esset in scrupolo et periculo damnationis (...)». Si veda anche il commento di Evangelisti, *Il pensiero economico*, p. 177.

prima parte del suo *De contractibus*<sup>45</sup>, anche se in Pietro de Trabibus non si incontra quello che è considerato, da Todeschini a Ceccarelli, da Kaye a Evangelisti<sup>46</sup>, un termine chiave della posizione oliviana: *latitudo*.

Nel commento al IV libro delle *Sentenze* del francescano l'usura compare di nuovo nel contesto della discussione sulla restituzione, come esempio di pratica con la quale si causa un danno al prossimo, costringendo l'indigente a pagare per avere un prestito<sup>47</sup>. Il contesto di questa esemplificazione è quello della giustificazione del dovere di restituzione, che viene introdotta in risposta all'obiezione, evidentemente costruita *ad hoc*, secondo la quale prima del peccato originale tutto era in comune e mancherebbe una giustificazione del perché in seguito a un peccato gli uomini dovrebbero acquisire diritti di cui prima non godevano. Anche sotto questa forma si riconosce un nesso problematico che dopo la trattazione offertane, di lì a qualche anno, da Scoto, sarebbe diventato una sorta di "luogo classico" della riflessione francescana sull'origine della proprietà nel passaggio allo stato post-lapsario<sup>48</sup>. Nella ricostruzione di Pietro, gli uomini prima del peccato avevano tutti i medesimi bisogni necessari, per soddisfare i quali quanto disponibile era più che sufficiente. Essendo mutata la situazione, variando le esigenze e subentrando uno stato d'indigenza, l'*appropriatio* è stata introdotta senza contrastare né il diritto naturale né quel possesso comune originario (che Pietro chiama in questo contesto *ius commune*)<sup>49</sup>. Il francescano sembra quindi concordare con coloro per i quali i mutamenti causati dal peccato originale non costituiscono una cesura rispetto a una sostanziale continuità dello *ius naturale*. Continuando la trattazione dei vari aspetti della *restitutio*, anche in questo ambito Pietro affronta la questione del gioco dei dadi, sostenendo che, pur essendo opportuno consigliare al vincente la restituzione al perdente, nel caso del gioco d'azzardo essa non costituisce una condizione necessaria dell'assoluzione<sup>50</sup>.

<sup>45</sup> Olivi, *De contractibus*, I, 12, p. 102: «sub aliqua latitudine competenti»; per l'accostamento: Piron, *Le poète et le théologien*, p. 100; Ceccarelli, "Whatever Economics", p. 490.

<sup>46</sup> Todeschini, Olivi, p. 228; Kaye, *Economy and Nature*, pp. 95-99 e pp. 124-126; Evangelisti, *Il pensiero economico*, pp. 130-131.

<sup>47</sup> Petrus de Trabibus, *In Quartum Sententiarum*, d. 15, q. *De quo debeat fieri restitutio*, ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. A 5.1071, f. 92vb.

<sup>48</sup> Su questo basti il rimando a Töpfer, *Urzustand*, e al più recente Lambertini, *Hôtes de l'Éden*.

<sup>49</sup> Petrus de Trabibus, *In Quartum Sententiarum*, d. 15, q. *De quo debeat fieri restitutio*, ms cit., f. 92vb: «ad primum dicendum quod ante peccatum non indigebat homo bonis exterioribus nisi ad necessitatem, que omnibus esset communis et equalis ut ad alimentum et ad habitacionem et quendam exercitationem, ad que omnibus sufficientia magna esset; per peccatum autem incurrit homo multas necessitates proprias et diuersas et indigencias multas et defectus etiam rerum qui (pro: que) non fuissent et ideo non est contra dictamen iuris naturalis nec contra ius illud commune suggerente necessitate propria quod appropriacio quedam fiat quia ius commune quantum ad necessitatem cuiuslibet adhuc manet tempore omni extreme necessitatis; peccaret per rapinam vel furtum quicumque alii non sibi necessarium denegaret». Con questa affermazione Pietro si richiama alla dottrina canonistica per cui l'estrema necessità prevale sui diritti di proprietà, Couvreur, *Les pauvres*, in part. pp. 45-154.

<sup>50</sup> Petrus de Trabibus, *In Quartum Sententiarum*, d. 15, q. *De quo debeat fieri restitutio*, ms cit., f. 94va.

Passando da Santa Croce a Santa Maria Novella, il *Tractatus de peccato usure* di Remigio si impone immediatamente per l'appartenenza a una diversa tipologia letteraria. Mentre per Pietro si tratta di brevi questioni inserite in una serie (più contenutisticamente coesa nel commento alle *Sentenze*, ovviamente più eterogenea nei *quodlibeta*)<sup>51</sup>, il teologo domenicano articola la trattazione in capitoli, che in verità contengono anch'essi una sezione dialettica, introdotta usualmente da un *sed contra*, dove si confrontano argomenti contrapposti alla tesi da sostenere. Già Odd Langholm ha evidenziato che il trattato si divide in effetti in più sezioni<sup>52</sup>. La prima con funzione più introduttiva, è dedicata alla dimostrazione che ogni peccato è contro natura e che l'usura, essendo un peccato, è per eccellenza contro natura, anzi, in un certo senso dei termini non solo ogni usuraio è peccatore, ma anche ogni peccatore è usuraio<sup>53</sup>. Questa tendenza all'estremizzazione dell'argomento, che non rifugge dall'iperbole, trova la sua espressione più piena nella seconda parte, dove – come ha scritto Langholm – Remigio dà libero corso alla sua immaginazione<sup>54</sup>. Per lui dimostrare che l'usura è contro natura non si limita al più ovvio rimando all'opinione aristotelica, per la quale la moneta, di per sé sterile, nella pratica feneratizia si riproduce in modo innaturale<sup>55</sup>. Il maestro domenicano aggiunge che essa contrasta con la natura della terra, che si lascia impregnare dalla pioggia, mentre l'usuraio ha sempre sete<sup>56</sup>. È contro la natura dei vegetali, che hanno una sola stagione in cui portano frutto, mentre l'usuraio – in apparenza – fa fruttificare in continuazione il denaro concesso in prestito, in ogni mese dell'anno, senza quiete<sup>57</sup>. Ma è anche contro la natura celeste, per esempio contro il moto delle stelle fisse, che compiono il loro corso in trentaseimila anni, mentre l'usuraio stringe patti che raramente hanno un'estensione temporale più che annuale<sup>58</sup>. È contrario alla natura dei segni zodiacali, per esempio dell'Ariete, che colpisce con le corna anteriori e non con le zampe posteriori; l'usuraio, invece, dapprima non colpisce, anzi sembra venire in aiuto, ma poi sferra l'attacco con l'estorsione delle usure<sup>59</sup>.

Non stupisce che il giovane Capitani, di fronte a questa superfetazione di immagini quasi stucchevole, sia ricorso alla proposta di vedervi una raccolta di materiali predicabili<sup>60</sup>. In effetti, qui si palesa il gusto dell'enumerazione e dell'accumulazione tipico di certo *sermo modernus*. Lo stesso *Tractatus*, che esordisce con un tema vero e proprio, «Peccatores peccatoribus fenerantur»,

<sup>51</sup> Hamesse, *Theological Quaestiones*, pp. 30-38.

<sup>52</sup> Langholm, *Economics*, pp. 459-470.

<sup>53</sup> Remigio, *De peccato usure*, in Capitani, *Il "De peccato usure"*, p. 628: «Quod quidem potest dupliciter intelligi. Uno modo quod omnis fenerans peccet, alio modo quod omnis peccator sit fenerator».

<sup>54</sup> Langholm, *Economics*, p. 459.

<sup>55</sup> Remigio, *De peccato usure*, p. 644.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 629.

<sup>57</sup> *Ibid.*, pp. 631-632.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 638.

<sup>59</sup> *Ibid.*, pp. 639-640.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 598.

affrontato con la tecnica della *divisio*, potrebbe essere il risultato di un ampliamento di un testo originariamente omiletico<sup>61</sup>.

Con il ventunesimo capitolo si può far iniziare una terza parte del trattato, in cui, volendo dimostrare che l'usura è contraria a tutti i tipi di legge, da quella naturale a quella civile, ricorre alla Scrittura, al diritto, e ai già menzionati «argomenti razionali». Già in sede di edizione del testo, Ovidio Capitani ha mostrato che questa parte del trattato dipende in modo letterale, anche se non dichiarato, dalle questioni *De malo* di Tommaso d'Aquino<sup>62</sup>. Vi si ritrovano quindi le argomentazioni divenute ormai “classiche” agli inizi del Trecento: tra queste anche una cui abbiamo visto far riferimento Pietro de Trabibus, quella basata sulla distinzione tra beni il cui uso coincide con la loro consumazione e quelli che invece non sono di questo tipo. Tra i primi, pur non parlando di sterilità, Remigio inserisce anche il denaro, ottenendo il risultato di sostenere che l'usuraio distingue l'indistinguibile, la sostanza e l'uso del denaro, addebitando un costo anche per l'uso<sup>63</sup>. Altro punto di contatto è costituito dal giudizio morale sulla speranza di un beneficio spontaneamente riconosciuto dal destinatario di un prestito gratuito. Per Remigio l'usura consiste proprio nell'esigere ciò che è concesso solo sperare<sup>64</sup>.

Come si è visto, la configurazione dei testi non rende agevole una comparazione completa tra i due autori: Pietro affronta la questione dell'usura in particolare dall'angolatura della *restitutio*, mentre l'unico testo a me noto in cui Remigio parla di *restitutio* si chiede in realtà se una dilazione nella restituzione costituisca di per sé un ulteriore peccato<sup>65</sup>. D'altra parte, Remigio fa ricorso all'argomento della vendita del tempo; anzi, nella sua *Determinatio* – molto dipendente dall'epistola che Tommaso dedicò alle vendite con pagamento dilazionato<sup>66</sup> – esso costituisce il criterio fondamentale per condannare come usuarie tutta una serie di pratiche, sia da parte del venditore, sia da parte del compratore<sup>67</sup>. A questa data Olivi aveva già affrontato in modo

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 611: «In verbo proposito, si de fenore proprie dicto exponatur circa homines mundanos, tria tangit horrenda, scilicet mundanorum perversum statum, quia peccatores peccatoribus (...)».

<sup>62</sup> Capitani, *Il “De peccato usure”*, pp. 564-574.

<sup>63</sup> Remigio, *De peccato usure*, pp. 648-649: «Set in illis rebus quarum usus est earum consumptio non est alius rerum usus rei quam ipsa res, unde cuicumque conceditur usus talium rerum, conceditur ipsarum dominium et econtra (...) pecunia expensa consummitur expendenti et naturaliter et moraliter (...)». Sul tema del denaro come bene che si consuma con l'uso, si veda anche Lambertini, *“Pecunia adsidua”*.

<sup>64</sup> Remigio, *De peccato usure*, pp. 636-637.

<sup>65</sup> Si veda sopra, nota 25.

<sup>66</sup> Capitani, *La “venditio ad terminum”*, pp. 343-354.

<sup>67</sup> Girolami, *Determinatio*, pp. 343-344: «Tamen propter intentionem contractus talis potest esse illicitus. Si enim intentio feratur ad hoc ut vendatur tempus, semper est usura ex parte eius qui vendit tempus. Hoc potest esse et ex parte vendentis mercationem et ex parte ementis eam». Un laconico riferimento alla «vendita del tempo», con l'identificazione tra il caso in cui «aliquis vendit plus propter terminum» e usura anche in Remigio de' Girolami, *Contra falsos*, pp. 214-215.

originale il tema della «vendita del tempo»<sup>68</sup>, ma Pietro de Trabibus non ne fa, a mia conoscenza, menzione.

Il Francescanesimo dei teologi divenne così (...) un vero e proprio laboratorio di definizioni riguardanti il dominio sulle cose, la capacità del denaro di riprodursi e la produttività della ricchezza commerciabile; mentre nello stesso arco di anni (1260-1310 circa) i protagonisti dell'accademia domenicana, Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Egidio di Lessines, Remigio de' Girolami, componevano progressivamente un altro codice della ricchezza cristiana, forse meno sistematico, organizzato tuttavia anch'esso da una ricerca, terminologica e logica, dei criteri utili a definire la funzionalità della ricchezza all'edificazione della *civitas christiana*.

Così scrive Giacomo Todeschini in *I mercanti e il tempio*<sup>69</sup>. Per una serie di ragioni, anche contingenti, che dovrebbero essere emerse nel contesto della trattazione, il confronto qui proposto tra Pietro e Remigio, esponenti dei Minori e dei Predicatori a Firenze negli anni a cavaliere tra Duecento e Trecento, non può costituire in sé una verifica – pur ineludibile – dei giudizi proposti dal medievista triestino. Tra i due *lectores* emerge, date le fonti disponibili, più che altro una differenza di approccio. Per il primo, al centro dell'attenzione sembra essere la regolamentazione della *restitutio*, rispetto alla quale l'usura costituisce la pietra di paragone dalla quale eventualmente distinguere pratiche lucrative che non sono soggette all'obbligo come condizione *sine qua non* dell'assoluzione. Remigio reimpiega invece i testi di Tommaso per un attacco “su larga scala” all'usura, di cui sente l'esigenza di dimostrare, ancora una volta, la peccaminosità; anzi di farne – in un crescendo iperbolico – la cifra simbolica del peccato in quanto tale.

<sup>68</sup> Sull'evoluzione e trasformazione dell'argomento della «vendita del tempo» si può vedere Langholm, *Economics*, pp. 369-370; più aggiornato Evangelisti, *Il pensiero economico*, pp. 152-154.

<sup>69</sup> Todeschini, *I mercanti*, p. 117.

## Opere citate

- Aegidii Romani Opera Omnia, I. *Catalogo dei manoscritti (96-151)*, 2. *Italia (Firenze, Padova, Venezia)*, a cura di F. Del Punta e C. Luna, Firenze 1989.
- F.A. Basile, *Credito, usura, prestito a interesse*, in «Reti Medievali Rivista», 11 (2010), 1, pp. 475-505.
- O. Capitani, *La "venditio ad terminum" nella valutazione morale di san Tommaso d'Aquino e di Remigio de' Girolami*, in «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo e Archivio muratoriano», 70 (1958), pp. 299-363.
- O. Capitani, *Il "De peccato usure" di Remigio de' Girolami*, in «Studi medievali», s. III, 6 (1965), pp. 537-662.
- G. Ceccarelli, *Concezioni economiche dell'Occidente cristiano alla fine del medioevo*, in *Religione e istituzioni religiose nell'economia europea. 1000-1800*, a cura di F. Ammannati, Firenze, 2012, pp. 271-280.
- G. Ceccarelli, *Il gioco e il peccato. Economia e rischio nel tardo Medioevo*, Bologna 2003.
- G. Ceccarelli, "Whatever Economics": *Economic Thought in Quodlibeta*, in *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century*, Leiden-Boston 2006.
- G. Ceccarelli, R. Frigeni, *Un inedito sulle restituzioni di metà Duecento: l'«Opusculum» di Manfredi da Tortona*, in *"Male ablata". La restitution des biens mal acquis, XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*, a cura di J.-L. Gaulin, G. Todeschini, Roma 2019, pp. 25-50.
- G. Couvreur, *Les pauvres ont-ils des droits? : Recherches sur le vol en cas d'extrême nécessité depuis la "Concordia" de Gratien (1140) jusqu'à Guillaume d'Auxerre (†1231)*, Roma 1961.
- P. Evangelisti, *Il pensiero economico nel Medioevo. Ricchezza, povertà, mercato e moneta*, Roma 2016.
- R.L. Friedman, *Peter of Trabibus*, in *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, a cura di H. Lagerlund, Dordrecht 2018 <[https://link.springer.com/referenceworkentry/10.1007/978-94-024-1151-5\\_614-1](https://link.springer.com/referenceworkentry/10.1007/978-94-024-1151-5_614-1)> [consultato in aprile 2018].
- R.L. Friedman, *The Sentences Commentary of Peter of Trabibus (with Question Lists and Text Editions on Matter, Form, Body, and Soul)*, c.s.
- G. Gál, *Commentarius Petri de Trabibus in IV librum Sententiarum Petro de Tarantasia falso inscriptus*, in «Archivum franciscanum historicum», 45 (1952), pp. 241-278.
- S. Gentili, *Girolami de' Remigio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 56, Roma 2001, <[http://www.treccani.it/enciclopedia/remigio-de-girolami\\_%28Dizionario-Biografico%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/remigio-de-girolami_%28Dizionario-Biografico%29/)> [consultato in aprile 2018].
- R. de' Girolami, *Contra falsos ecclesie professores*, a cura di F. Tamburini, Roma 1981.
- R. de' Girolami, *Determinatio utrum sit licitum vendere mercationes ad terminum*, in Capitani, *La "venditio ad terminum"*.
- P. Glorieux, *La littérature quodlibétique*, Paris 1925-1935.
- J. Hamesse, *Theological Quaestiones Quodlibetales*, in *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century*, a cura di C. Schabel, Leiden-Boston 2006, pp. 17-48.
- M. van den Hijden, B. Roest, *Petrus de Trabibus*, in *Franciscan Authors, 13<sup>th</sup>-18<sup>th</sup> Century: A Catalogue in Progress*, a cura di M. van der Heijden e B. Roest e accessibile online al sito <<http://users.bart.nl/~roestb/franciscan/index.htm>> [consultato in aprile 2018].
- H.-A. Huning, *Die Stellung des Petrus de Trabibus zur Philosophie. Nach dem zweiten Prolog zum ersten Buch seines Sentenzenkommentars. Ms 154*, Biblioteca Comunale, Assisi, in «Franziskanische Studien», 46 (1964), pp. 193-286.
- J. Kaye, *Economy and Nature in the Fourteenth Century. Money, Market Exchange and the Emergence of Scientific Thought*, Cambridge et alibi 1998.
- J. Kirshner, *Authority, Reason, and Conscience in Gregory of Rimini's "Questio prestitorum communis Venetiarum"*, in *Reichtum im späten Mittelalter. Politische Theorie – Ethische Norm – Soziale Akzeptanz*, Stuttgart 2015, pp. 115-143.
- J. Kirshner, *Storm over the "Monte Comune": Genesis of the Moral Controversy over the Public Debt of Florence*, in «Archivum fratrum praedicatorum» 53 (1983), pp. 219-276.
- R. Lambertini, "Economia franciscana": *momenti del percorso di un concetto storiografico*, in «Divus Thomas», 119 (2016) 2, pp. 171-196.
- R. Lambertini, *Hôtes de l'Éden, maîtres du monde? Les hommes, les animaux et les choses avant et après la Chute*, in *Adam, la nature humaine, avant et après. Épistémologie de la Chute*, a cura di I. Rosier-Catach, G. Briguglia, Paris 2016, pp. 255-268.
- R. Lambertini, "Pecunia adsidua permutatione quodammodo extinguitur". *Spunti per una*

- definizione del denaro nel dibattito su usura e povertà francescana, in *I beni di questo mondo. Teorie etico-economiche nel laboratorio dell'Europa medievale*, Porto 2010, pp. 215-229.
- R. Lambertini, *Sulla ricezione delle tesi politiche di Francesco di Marchia: il caso di Guglielmo di Rubiò*, in "Ratio practica" e "ratio civilis". *Studi di etica e politica medievali per Giancarlo Garfagnini*, a cura di A. Rodolfi, Pisa 2016, pp. 189-205.
- O. Langholm, *Economics in the Medieval Schools, Wealth, Exchange, Value. Money and Usury according to the Paris Theological Tradition, 1200-1350*, Leiden-New York 1992.
- P. I. Olivi, *De contractibus*, in Pierre de Jean Olivi, *Traité des contrats*, a cura di S. Piron, Paris 2012.
- E. Panella, *Dal bene comune al bene del comune. I trattati politici di Remigio de' Girolami (1319) nella Firenze dei bianchi-neri*, Firenze 2014.
- E. Panella, *I quodlibeti di Remigio de' Girolami*, in «Memorie domenicane», 14 (1983), pp. 1-149, e sul sito <<http://www.e-theca.net/emiliopanella/remigio2/8300.htm>> [consultato in aprile 2018].
- Petrus de Trabibus, *Quodlibet*, ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. D 6.359.
- Petrus de Trabibus, *In Quartum Sententiarum*, ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. A 5.1071.
- S. Piron, *Franciscan Quodlibeta in Southern Studia and at Paris, 1280-1300*, in *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century*, a cura di C. Schabel, Leiden-Boston 2006, pp. 403-438.
- S. Piron, *La liberté divine et la destruction des idées chez Olivi*, in Pierre de Jean Olivi (1248-1298). *Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, a cura di A. Boureau, S. Piron, Paris 1999, pp. 71-89.
- S. Piron, *Le poète et le théologien. Une rencontre dans le "Studium" de Santa Croce*, in «Pice-num seraphicum», 19 (2000), pp. 87-134.
- Richard de Mediavilla, *Premier Quodlibet*, a cura di A. Boureau, Paris 2015.
- Richardus de Mediavilla, *Super quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi quaestiones subtilissimæ*, Brixiae 1581.
- Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, q. 32, in Thomas de Aquino, *Opera Omnia*, VIII, Roma 1895.
- G. Todeschini, *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra medioevo ed Età Moderna*, Bologna 2002.
- G. Todeschini, *Il prezzo della salvezza. Lessici medievali del pensiero economico*, Roma 1994.
- G. Todeschini, *Olivi e il Mercator cristiano*, in Pierre de Jean Olivi (1248-1298). *Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, a cura di A. Boureau, S. Piron, Paris 1999, pp. 217-237.
- B. Töpfer, *Urzustand und Sündenfall in der mittelalterlichen Gesellschafts- und Staatstheorie*, Stuttgart 1999.
- D. Wood, *Medieval Economic Thought*, Cambridge et alibi 2002.

Roberto Lambertini  
Università di Macerata  
[roberto.lambertini@unimc.it](mailto:roberto.lambertini@unimc.it)





# Disciplinamento sociale e teologia nei *Quodlibeta* di Pietro de Trabibus

di Andrea Tabarroni

This article analyzes some *questiones quodlibetales* (1296-1297) delivered by Peter of Trabibus, a Florentine Franciscan of Santa Croce. In these *questiones*, Petrus reflects on and attempts to regulate Florentine society in times of unprecedented political and economic dynamism. Dealing with the definition of “new” sins as objects of sacramental confession, these questions examine tantalizing cases pertaining to economic life outside the convent, and which thus constitute matters of great juridical and political interest. As a Master of theology, Petrus exercises his normative authority by bringing these specific cases back to the very foundations of law, which for him coincide with reason and Scripture. The critical edition of Petrus of Trabibus’ questions 17 to 22, *Quodlibet* 2, here published for the first time, completes this contribution.

Middle Ages; 13<sup>th</sup>-14<sup>th</sup> Centuries; Franciscan Order; Florence; Convent of Santa Croce; Peter of Trabibus; Quodlibetal Literature; Social regulation; Theology; Ethics; Economy; Usury.

Non sembra sbagliato assumere anche per l’insegnamento teologico quanto di recente affermato da Isabella Gagliardi a proposito della predicazione dei minori fiorentini: «in generale è il pulpito di Santa Croce a restare silente per il periodo tardo duecentesco e trecentesco perché non ci sono stati trasmessi testimoni dell’omiletica francescana»<sup>1</sup>. A confronto infatti con la ricchezza di nomi e di opere che conosciamo nello stesso periodo per Santa Maria Novella – si pensi soltanto alle figure di Riccoldo da Montecroce (o Monte di Croce) e Remigio de’ Girolami tra i figli del convento, e a quelle di Tolomeo da Lucca, Bartolomeo da San Concordio, Nicola Trevet e Giordano da Pisa tra chi vi soggiornò più o meno a lungo<sup>2</sup> –, per Santa Croce possedia-

<sup>1</sup> Gagliardi, *Coscienza e città*, p. 120.

<sup>2</sup> Notizie su questi frati domenicani, oltre che dalle voci pertinenti del *Dizionario Biografico*

mo invece solo poche testimonianze letterarie, quelle di Andrea Mozzi, di Giacomo Tresanti e di Guglielmo da Sarzano, e le opere di un frate che, dal punto di vista biografico, è poco più di nudo nome per noi: Pietro de Trabibus<sup>3</sup>. Ho pensato così che il mio contributo all'obiettivo di ricerca che hanno proposto i curatori di questo volume potesse essere quello, modesto ma necessario, di verificare sulla fonte la qualità e il tenore delle idee latamente politiche che Pietro de Trabibus espone nei suoi *Quodlibeta*, come primo passo indispensabile per cercare di ricostruire da questo punto di vista l'ambiente di Santa Croce.

L'opera è tramandata unicamente da un codice proveniente dalla biblioteca del convento, che reca una nota di possesso riferita ad Andrea Mozzi, nipote dell'omonimo vescovo di Firenze collocato da Dante tra i sodomiti di *Inferno* XV, custode e lettore in Santa Croce nei primi anni del XIV secolo e poi inquisitore di Toscana dal 1304 al 1309<sup>4</sup>. In base alla lista dei ministri generali dell'ordine minoritico posta sul verso del primo foglio di guardia, subito sotto la nota di possesso, la composizione del codice può essere fatta risalire al 1302-1304, quindi proprio al periodo in cui Andrea Mozzi deteneva l'incarico di lettore principale del convento<sup>5</sup>. I due *Quodlibeta* di Pietro de Trabibus si trovano ai ff. 107-118 e riempiono un intero sesterno, collocato dopo altre opere dello stesso autore (la *Lectura* sul II e III libro delle *Sentenze* e una serie di questioni disputate) e precedente un'anonima trattazione sul *De primo principio* e infine una lunga serie di questioni perlopiù estratte dai *quodlibeta* di Enrico di Gand e di Egidio Romano. L'intenzione che ha guidato la composizione del codice è posta chiaramente in luce dalle tavole che il copista stesso ha predisposto in modo accurato dopo ciascuno dei commenti ai due libri delle *Sentenze* e poi alla fine dell'ultimo fascicolo: in quest'ultimo caso tuttavia le diverse serie di questioni (le questioni disputate e i due *quodlibeta* di Pietro de Trabibus, le anonime questioni sul primo principio e gli estratti di questioni quodlibetali di Enrico e di Egidio, insieme ad altre questioni anonime) vengono raggruppate in modo puramente funzionale in sei gruppi denominati *quodlibeta*. Si tratta quindi di un pregevole, ancorché sobrio, manufatto allestito come strumento di lavoro per un lettore dello *Stu-*

*degli Italiani*, possono essere attinte grazie alle infaticabili ricerche di frate Emilio Panella OP, ora rese accessibili online sul sito <<http://archivio.smn.it/emiliopanella/sommario.htm>> [consultato in aprile 2018].

<sup>3</sup> Sintesi biografia e bibliografia su Pietro de Trabibus si possono trovare alla voce *Petrus de Trabibus in Franciscan Authors, 13<sup>th</sup>-18<sup>th</sup> Century: A Catalogue in Progress*, curato da M. van der Heijden e B. Roest e accessibile online al sito <<http://users.bart.nl/~roestb/franciscan/index.htm>> [consultato in aprile 2018], che tuttavia omette di segnalare il ms Assisi, Biblioteca Comunale 154 come testimone dell'*Ordinatio* del commento al I libro delle *Sentenze*. Si veda anche il contributo in questo volume di Roberto Lambertini, *Lusura tra Santa Croce et Santa Maria Novella*.

<sup>4</sup> Piron, *Le poète et le théologien*, pp. 88-90.

<sup>5</sup> Si veda l'ottima descrizione del manoscritto in *Aegidii Romani Opera omnia*, I.2, pp. 89-111 (in particolare alle pp. 110-111 per le note sul foglio di guardia) e le osservazioni di Piron, *Le poète et le théologien*, p. 88 e nota 10.

*dium generale* (con tutta probabilità lo stesso Andrea Mozzi), che aveva tra i suoi compiti principali quello di tenere il corso annuale sulle *Sentenze* e di presiedere le dispute solenni nei periodi previsti dal calendario accademico.

Nel solco di una tradizione che in quegli anni troviamo rappresentata anche da Riccardo di Mediavilla, allora il più in vista tra i teologi dell'ordine, Pietro de Trabibus organizza la sua materia quodlibetale secondo uno schema di derivazione agostiniana: per prime le questioni che trattano di Dio, considerato in sé o come creatore o secondo la natura assunta dal Figlio di Dio, poi le questioni che trattano della creazione che è immagine di Dio, in primo luogo secondo la natura, quindi secondo la grazia, vale a dire in relazione ai sacramenti<sup>6</sup>. La materia si dispone quindi in modo opportunamente sinottico allo schema fornito dalle *Sentenze* di Pietro Lombardo e le singole questioni, perlopiù trattate in modo sintetico, con il corredo di pochi argomenti *pro* e *contra* (spesso solo uno per parte), possono costituire nello stesso tempo un approfondimento e un'utile ripetizione dell'insegnamento fondamentale della teologia.

Con queste osservazioni si entra nel vivo di un problema ermeneutico di non facile risoluzione, che si pone quando si ha a che fare con un testo quodlibetale. Poiché infatti la natura stessa dell'esercizio scolastico richiede che il maestro sia preparato ad affrontare quesiti posti da chiunque e su qualsiasi argomento, occorre tentare di misurare di volta in volta quanto la scelta del tema vada ricondotta all'intenzione dell'autore del testo, il *magister*, e quanto a quella del suo pubblico, non nel senso generico dei lettori, ma di quello storicamente definito che ha presenziato e forse preso la parola durante la disputa. Dichiaro subito che io tendo a considerare preponderante l'intenzione dell'autore, cui peraltro spetta normalmente il compito di ricollocare, a distanza di qualche tempo, le discussioni precedentemente svolte in una trattazione ordinata e complessiva, secondo un ordine che ci si attendeva corretto dal punto di vista dottrinale e pedagogico. In questo senso la testualità dei *quodlibeta* teologici rivela interessanti affinità con quella dei sermoni, anch'essa spesso leggibile come la traccia letterariamente e tecnicamente ordinata di precedenti svolgimenti retorici con caratteristiche orali e in presenza di un pubblico.

Proprio i *Quodlibeta* di Pietro de Trabibus offrono un esempio molto efficace di questo nodo ermeneutico, ben noto nel campo degli studi danteschi, dopo il brillante intervento di Sylvain Piron pubblicato nel 2000 su «*Picenum Seraphicum*» e dedicato a *Il poeta e il teologo*, cioè per antonomasia (anche se solo a metà) a Dante e a Pietro de Trabibus appunto. Sulla scorta di un richiamo alla storia (o meglio alla storiografia) sperimentale, Piron, analizzando la questione diciottesima del primo *quodlibet*, si è impegnato a mostrare la «verosimiglianza» dell'ipotesi che Dante abbia partecipato alla sessione

<sup>6</sup> La formula incipitaria e quelle che costituiscono la cornice di raccordo tra le varie questioni, accuratamente riportate in *Aegidii Romani Opera omnia*, I.2, pp. 96-101, possono essere confrontate con quelle presenti in Richardus de Mediavilla, *Quodlibeta* e che Alain Boureau sta nuovamente editando (vedi Richard de Mediavilla, *Quodlibet*).

delle dispute tenute in Santa Croce dal minorita probabilmente nell'autunno del 1295<sup>7</sup>. L'ipotesi, che Piron è ben attento a non trasformare in tesi, ma che viene corroborata con dovizia di argomenti, riposa in primo luogo sulla peculiarità del titolo della questione: «Utrum scientia litterarum humanarum vel bonitas intellectus conferat ad sanctitatem anime» e prevede che a proporre il dubbio sia stato l'Alighieri stesso, in ragione della presenza nel testo di alcuni lessemi filosoficamente connotati – come quello di *bonitas intellectus*, per cui Piron rinvia ad Alberto Magno e a Boezio di Dacia e che interpreta nel senso della “felicità mentale”, convocata negli studi danteschi da Maria Corti – e in ragione del fatto che la *scientia humana* vi venga declinata anche con riferimento alla poesia e alle *litterae*.

Lo spunto suggerito da Piron è stato variamente ripreso e ha svolto certamente la funzione che si riprometteva – sperimentale appunto – di aprire nuovi orizzonti di discussione<sup>8</sup>. Resta il fatto che, se non si può certo negare che l'episodio emblematico sia stato possibile – vale a dire che non si può escludere che sia accaduto – sembra difficile invece pronunciarsi positivamente sul suo grado di verosimiglianza, soprattutto perché questo presuppone che l'intenzionalità del pubblico (un pubblico eccezionale in questo caso, anzi veramente unico, poiché si tratta di Dante Alighieri) possa riuscire in qualche modo a noi accessibile passando attraverso le maglie dell'intenzionalità d'autore, proprio sfruttando le piccole deviazioni rispetto allo standard di un genere letterario, quello della letteratura scolastica quodlibetale, che ancora non conosciamo così a fondo. È facile infatti, ma lo stesso Piron ne è ben consapevole, opporre a quest'ipotesi che, da un lato, il discorso svolto da Pietro de Trabibus nella questione suona del tutto tradizionale, se lo si considera rivolto ai giovani frati che a Santa Croce erano impegnati nello studio delle arti del trivio: esso è infatti ricalcato sulla *distinctio* 37 del *Decretum* di Graziano, da cui derivano non solo la maggior parte delle citazioni patristiche di cui si vale Pietro, ma anche il nucleo stesso della sua soluzione, che sfrutta direttamen-

<sup>7</sup> La proposta di datazione di Piron, *Le poète et le théologien*, p. 90 per questo primo *quodlibet*, che si basa sulla data del 1296 menzionata in *Quodl.* II, q. 4 (su cui si veda anche Klepper, *The Insight of Unbelievers*, pp. 76-80), non tiene conto però di alcune considerazioni che la rendono incerta: in primo luogo occorre infatti notare che Pietro utilizzava con tutta probabilità lo stile fiorentino *ab Incarnatione*, che faceva cominciare l'anno il 25 marzo, quindi il secondo *quodlibet* va assegnato o all'Avvento 1296 o alla Quaresima 1297; in secondo luogo non possiamo essere certi che il primo *quodlibet* sia stato disputato nella sessione immediatamente precedente (che sarebbe in tal caso quella di Quaresima o di Avvento 1296, in dipendenza delle due possibili assegnazioni del secondo); infine Piron assume la consuetudine di una lettura delle *Sentenze* che si svolgerebbe in due anni, secondo la successione I-IV e II-III, e argomenta la contemporaneità del secondo *quodlibet* alle lezioni sul IV libro, ma ora Duba e Schabel, *Remigio, Auriol, Scotus* sostengono con buona documentazione che la lettura del manuale di teologia veniva conclusa in un solo anno, sempre secondo lo stesso schema di successione. Il primo *quodlibet* di Pietro potrebbe perciò essere stato disputato nel 1296, ma anche in uno degli anni immediatamente precedenti.

<sup>8</sup> Esso è stato infatti variamente ripreso negli studi danteschi: si veda ad esempio Santagata, *Dante*, p. 315, Varela-Portas de Orduña, *Dante curioso*, pp. 116-122, Gentili e Piron, *La bibliothèque de Santa Croce*, pp. 491-492 e Zanni, *Una ricognizione*, pp. 172-173.

te il *dictum Gratiani*. Dall'altro lato, anche i lessemi sospetti possono essere decodificati in maniera diversa (ma a questo punto la sola *bonitas intellectus*, poiché la *vanitas delectationis*, che alcuni ricercano, secondo Pietro, nella poesia e nella filosofia, deriva essa pure da Graziano). È sufficiente osservare che il primo argomento riportato nella questione a favore della risposta affermativa proviene dall'*Epistola Aristotelis ad Alexandrum*, il proemio della pseudo-aristotelica *Retorica ad Alessandro*, a quell'epoca solo da pochi anni tradotta dal greco da Guglielmo di Moerbeke e la cui circolazione, nello scorcio del secolo, era garantita dal suo inserimento nel *corpus recentius* delle opere dello Stagirita, quindi diffusa in Europa in tutti gli ambienti di studio filosofico<sup>9</sup>. Che cosa ci autorizza allora a pensare che, sull'intero testo della questione, proprio e soltanto il doppio riferimento alla bontà dell'intelletto e all'apocrifa lettera ad Alessandro Magno costituisca una traccia (e per noi un indizio) dell'intenzionalità di chi tra il pubblico ha sollevato il quesito iniziale, mentre il resto proverrebbe esclusivamente dal *magister*?

Ma non è mio proposito approfondire la discussione su questo punto. Intendo solo valermene come *exemplum* per rendere avvertiti delle difficoltà cui si può andare incontro, se si intende proiettare – ciò cui peraltro non si può del tutto rinunciare – sul contesto di produzione caratteristiche stilistiche e culturali dell'autore, e soprattutto di un autore scolastico come, in questo caso, il francescano Pietro de Trabibus. Sulla scorta di questa cautela ci si può ora volgere a considerare più da vicino le questioni di argomento morale, riunite sotto il tema generale della teologia sacramentale nel secondo *quodlibet* di Pietro, forse coevo, secondo un'ipotesi di Piron, alle lezioni sul IV libro delle *Sentenze*. Prima di affrontarne l'analisi, non posso tuttavia trascurare di dar conto brevemente di due questioni collocate invece nel primo *quodlibet* e dedicate a temi tipicamente francescani: la 30 e la 31 che trattano rispettivamente dell'*appropriatio locorum* e del ruolo dei *procuratores* nella compravendita dei beni in uso ai frati. Il primo tema costituirà di lì a qualche anno, come sempre Piron ha più di recente mostrato in modo efficace, uno dei bersagli della critica di Ubertino da Casale nei confronti delle élites conventuali di Santa Croce ed è certamente connesso con l'avvio dei lavori della nuova basilica minoritica che ebbero luogo proprio in quegli anni<sup>10</sup>. La posizione di Pietro è molto cauta: si fonda sull'osservazione che l'*appropriatio* non è un male in sé, ma solo perché proibita dall'intenzione del fondatore dell'ordine, cioè di Francesco d'Assisi, e che pertanto non costituisce peccato per i frati, a condizione che essi si mantengano fedeli a Francesco nell'essere pronti a lasciare i loro conventi in qualsiasi momento, se richiesti dal legittimo proprietario, vale a dire il pontefice, senza opporre la menoma resistenza<sup>11</sup>. Il secondo

<sup>9</sup> Si veda De Leemans, "*Reductio ad auctoritatem*".

<sup>10</sup> Si veda Piron, *Un couvent sous influence*.

<sup>11</sup> Petrus de Trabibus, *Quodl.* I, q. 30, ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. D 6.359, f. 111rb: «Fuit ergo intentio beati Francisci et sancti Petri, quando dixit quod "debemus esse tamquam advene et peregrini", idest quod in locis non amore tenaci inhabitemus, si-

tema è anch'esso al centro delle polemiche degli Spirituali, che ne criticavano il ricorso generalizzato che svuotava di senso la riserva del solo *usus facti* per i frati disposta dalla *Exiit qui seminat*<sup>12</sup>. Anche qui Pietro non assume certe posizioni radicali: il suo punto di partenza è che la materia non ricade direttamente nei *mandata divina*, ma si deve invece inquadrare nella legge civile che regola i contratti, secondo i quali chi compra diventa proprietario del bene ed è tenuto a versare il prezzo pattuito; ciò può avvenire attraverso un procuratore incaricato dal venditore. Se talvolta accade che i frati intervengano direttamente, si dovrà intendere che lo facciano in sostituzione del procuratore, e non a nome proprio<sup>13</sup>.

Per la loro stessa natura, le intricate questioni che riguardano lo statuto pauperistico dell'ordine francescano e le sue contrastanti interpretazioni si rivolgono più all'interno che all'esterno del convento. Quel che ora interessa rilevare non è tanto che in entrambe le questioni Pietro assuma una posizione senz'altro moderata, se non addirittura anti-rigorista, bensì piuttosto come egli faccia ricorso, per risolvere problemi di teologia morale, al principio dell'intenzione dell'obbligante (nel caso dell'*appropriatio*) e a quello della distinzione tra le competenze della legge divina e di quella civile (nel caso del rapporto dei frati con le transazioni finanziarie). Entrambi questi principi sono stati indicati da Elsa Marmursztejn, nei suoi lavori dedicati alla produzione quodlibetale dei teologi parigini di fine Duecento, come i cardinali, insieme al principio dell'estrema necessità, del discorso ideologico con cui i maestri di teologia dello *Studium* di Parigi hanno rivendicato, teorizzato e concretamente affermato la loro competenza intellettuale come fonte di autorità in ambito ecclesiastico, civile e sociale<sup>14</sup>. Caratteristico di questa potente costruzione, corporativa ma nello stesso tempo aperta ad accogliere al suo interno posizioni e istanze talora divergenti, è il richiamo alla metafora di origine aristotelica della teologia come scienza architettonica, dal punto di vista epistemologico, ma anche politico, sulla base di una sostanziale affermata identità tra ciò che è vero e ciò che è giusto e il conseguente ruolo fondativo riconosciuto alla

cut homines possidentes qui cum difficultate litigio et discordia ea dimictunt, sed peregrini ad modicum impulsus hospitium relinquunt (...) et sicut peregrini ad modicum preceptum vel impulsus illorum quorum sunt loca inde recedunt, sic voluit [*scil.* Franciscus] quod fratres recederent de locis et expoliarent se rebus ad preceptum illorum, scilicet prelatorum, qui de eis habent disponere».

<sup>12</sup> Si veda Lambertini, *Apologia e crescita* e Lambertini, *La povertà pensata*.

<sup>13</sup> Petrus de Trabibus, *Quodl.* I, q. 31, ms cit., f. 111rb-va: «Respondeo. Dicendum quod considerare de peccato mortali est valde difficile in hiis que de directo non sunt contra divina mandata. Nunc autem est considerandum quod contractus qui fiunt de iure ab eo qui potest emere vel vendere tenent secundum conditionem contractuum, quia compellitur emens solvere rem emptam, que res emptam ad eum pertinet. Nunc si procurator datus ordini a principali possessore emit, compellitur tenere et solvere, hoc autem potest contingere duobus modis, scilicet per se et immediate vel per alium et mediate. Nam qui per alios facit per se ipsum facere videtur. Unde quando frater emit, id est de emptione ratiocinatur ut solvatur, tunc ille cuius interest solvere solvit in persona procuratoris (...) Nos enim veriori vocabulus diceremus sensales, ut sic loqueremur, quam vendentes vel ementes».

<sup>14</sup> Marmursztejn, *A Normative Power e L'autorité des maîtres*.

ragione e alla scienza. La metafora si poteva declinare principalmente in due direzioni: da un lato ad avvalorare l'idea che solo a coloro che detenevano la più elevata e universale competenza scientifica, poiché basata sulla ragione più che sull'autorità, poteva spettare di definire nei casi critici i rapporti tra poteri, giurisdizioni e ordinamenti diversi, riconducendo ogni singola istanza alla sua corretta collocazione nella gerarchia stabilita dall'ordine razionale dei principi; dall'altro lato, a fondare una gerarchia anche all'interno della corporazione stessa, definita dall'esercizio del magistero nei suoi vari livelli, da quello supremo dei *doctores* parigini, a quello intermedio dei lettori impegnati nei vari *studia* disseminati per l'Europa, sino a quello inferiore che tendeva a identificarsi con la stessa funzione spirituale propria anche dei più umili sacerdoti, comunque chiamati a fare da guida, con la predicazione, la confessione e l'ufficio liturgico, al popolo cristiano<sup>15</sup>. L'atto più proprio e rappresentativo di questa "aristocrazia della conoscenza" sarà allora la determinazione magistrale della disputa scientifica, in cui appunto il *doctor* stabilisce da che parte stia la verità, e la sua declinazione maggiormente efficace, perché più duttile e almeno in parte corrispondente a esigenze espresse dal pubblico, sarà quella che viene applicata nelle dispute quodlibetali, in linea di principio aperte ai meno esperti, compresi i laici.

Si può misurare anche a Santa Croce, nelle due dispute tenute da Pietro de Trabibus, il rilievo del paradigma normativo esercitato dall'autorità magistrale, che in questo caso si applica al disciplinamento di una società come quella fiorentina nel periodo più conflittuale della lotta antimagnatizia, e in un contesto conventuale relativamente ben indagato grazie agli studi di David Lesnick e, ancora una volta, di Sylvain Piron<sup>16</sup>. All'interno della sezione del secondo *quodlibet* che tratta dei peccati come materia del sacramento della confessione, si trovano sei questioni dedicate all'esame di casi critici che concernono la vita che si svolge all'esterno del convento, e che sono suscettibili di rilievo giuridico e politico. Una tra esse, la 20 dedicata alla liceità dei profitti derivati dalla mercatura, è già stata più volte utilizzata nell'ambito degli studi sull'etica economica medievale<sup>17</sup> e per questo non verrà qui preso in considerazione. Le altre cinque questioni sono dedicate, rispettivamente, alla ripartizione dei profitti tra i soci di una compagnia (17), alla liceità di talune tattiche difensive nei confronti dell'autorità pubblica, come la fuga per sottrarsi al sequestro dei beni (18) o il tacere la verità di fronte al giudice inquirente (19), e

<sup>15</sup> Si veda Marmursztejn, *A Normative Power*, pp. 358-359, che cita con valore emblematico la seguente applicazione della metafora di Henricus de Gandavo, *Quodl.* I, q. 35, p. 199: «Architecton enim docet regulas operandorum, quas manu artifex applicat ad opus iuxta regulas sibi traditas, quarum rationes frequenter ignorat, sicut rurales doctores et praedicatores eorum quae praedicant et docent frequenter ignorant rationes, sed tamen docent confidenter, quia sciunt ea quae docent a magistris se accepisse».

<sup>16</sup> Lesnick, *Dominican and Franciscan Preaching*; Piron, *Un couvent sous influence*.

<sup>17</sup> Si veda almeno Langholm, *Economics*, pp. 343-344; Piron, *Le poète et le théologien*, p. XX; Piron, *Marchands et confesseurs*, pp. 296-297; Piron, *Franciscan Quodlibeta*, p. 433; Ceccarelli, "Whatever Economics", pp. 486-487 e Lambertini, in questa stessa sede, alle note 43-46.

infine a due casi estremi in cui ci si chiede se, per salvarsi la vita, un servo ha diritto di usare il denaro del suo padrone (21) e un padre ha diritto di vendere il proprio figlio (22).

Il punto di vista adottato da Pietro è sempre quello della teologia morale: in ognuno dei casi considerati si tratta di stabilire se il comportamento preso in esame sia o meno peccaminoso e l'insegnamento si rivolge innanzitutto ai frati che assumono l'ufficio della confessione (e quindi ai laici nella loro qualità di penitenti). La competenza scientifica del teologo vale qui per la sua capacità di definire i problemi non sufficientemente trattati nei manuali per confessori, di cui a quest'epoca il rappresentante più autorevole è ancora la *Summa* di Raimondo di Peñafort (citata, ma solo per essere contraddetta, nella questione 20 sulla mercatura)<sup>18</sup>. Nel caso ad esempio di un patto contratto da due soci in cui uno dei due lavora meno del pattuito, in base al diritto naturale all'altro spetta la facoltà, anche in assenza di specifiche norme positive che lo garantiscano, di rivalersi trattenendo una parte proporzionalmente maggiore del guadagno comune. Dovrà tuttavia esercitare tale facoltà seguendo la debita procedura, che prevede dapprima di richiamare l'altro al rispetto dei propri doveri sociali e, in caso ciò non sia sufficiente, se non si può sciogliere la società senza scandalo, allora sarà giustificato a trattenersi la quota aggiuntiva. Il ricorso alla sfera del diritto naturale, che coincide con il principio di equità razionale, permette a Pietro di stabilire un criterio di legittimità che supplisce le eventuali lacune del diritto positivo attraverso la definizione della corretta procedura, grazie alla quale il socio penalizzato può assumere quel ruolo di giudice all'interno della società che di per sé sarebbe escluso dal regime egualitario del patto. Se i patti vanno rispettati in forza di un principio del diritto naturale (*pacta sunt servanda*), è lo stesso diritto naturale che ne garantisce la legittimità, con le dovute forme, della risoluzione («frangenti fidem fides frangatur eidem»). La regola aurea del diritto naturale, sancita nel Vangelo e ricordata da Pietro, è quella della completa reciprocità che deve valere tra persone ragionevoli (*Mt 7,12*: «fate agli altri ciò che volete sia fatto a voi»). Essa compare nella stessa definizione di *ius* con cui si apre il *Decretum* di Graziano, che a sua volta costruisce sulle basi delle formule degli antichi giurisperiti Ulpiano e Paolo, scolpite nei primi titoli del *Digesto*<sup>19</sup>.

Nella sua veste di maestro di teologia, Pietro de Trabibus con pochi passaggi esercita la sua autorità normativa riconducendo il caso specifico all'ambito di applicazione dei fondamenti stessi del diritto, che coincidono con la ragione e con la Scrittura. La funzione professionale è la medesima che al più alto livello vediamo esercitata dai dottori della facoltà di Teologia di Parigi, ma il campo di applicazione in questo caso è quello di un ambiente cittadino tra i più dinamici in quel periodo, in cui le attività economiche e le pratiche

<sup>18</sup> Pietro de Trabibus, *Quodl.* II, q. 20, ms cit., f. 117va: «Hanc etiam sententiam videtur tenuisse Raymundus in Summa sua, quando dicit de quibusdam (...) Salva tamen pace istorum non videtur mihi esse involvendo una sententia dampnationis omnes mercatores».

<sup>19</sup> Si veda Pennington, «*Lex Naturalis*» and «*Jus Naturale*».



sociali conoscono uno sviluppo del tutto eccezionale e portano alla ribalta problemi etici e giuridici nuovi e complessi, che chiedono di essere regolati. Il paradosso che vede in veste di regolatori proprio quei religiosi che hanno compiuto la scelta di separarsi personalmente, attraverso il voto di povertà, dalla sfera economica e finanziaria è soltanto apparente: in aggiunta alla loro competenza scientifica essi possono infatti valersi anche della volontaria decisione di rinunciare alla tutela del diritto positivo per richiamarsi direttamente all'ambito del diritto naturale e divino, avendo ottenuto, dopo il 1279, anche la sanzione pontificia del loro status con la *Exiit qui seminat* di Niccolò III. Sottraendosi alla competenza giuridica della norma positiva, essi si propongono come i suoi più autorevoli regolatori, in grado di definire e curare un nuovo equilibrio tra le esigenze del bene comune e quelle dei diritti individuali<sup>20</sup>.

Ne danno un significativo esempio i casi cui sono dedicate le successive due questioni affrontate da Pietro de Trabibus, in cui si tratta di valutare gli spazi di libertà che il cittadino può mantenere, a propria difesa, anche nei confronti dell'esercizio pubblico della giustizia. Che cosa può fare chi si trova nella condizione di essere giustamente condannato dall'autorità pubblica al sequestro dei propri beni? Non può resistere attivamente, dice Pietro, ma può, se è in grado di farlo, sottrarsi con la fuga, così come il condannato a morte – e qui si riconosce il ricorso implicito all'insegnamento di Tommaso nella *Summa Theologiae* – ha il diritto, se ne ha l'occasione, di sfuggire all'esecuzione. E non vale l'obiezione che in tal modo egli commette un furto, poiché il pieno diritto di proprietà dei suoi beni non viene completamente trasferito al fisco con la sola sentenza di condanna, bensì soltanto quando si compie effettivamente il sequestro, in base alla norma canonistica e civilistica secondo cui la proprietà è definita con pieno diritto solo dal possesso effettivo (*corporalis possessio*) dei beni.

Lo stesso principio vale anche nel caso di chi si trova a essere indagato su un crimine che ha effettivamente commesso: anche qui egli commette peccato se si difende negando la verità, ma non se la tace semplicemente, come aveva già stabilito Tommaso d'Aquino, nuovamente utilizzato da Pietro in modo implicito. Di là da ogni norma positiva, ciascun uomo mantiene infatti un diritto naturale alla tutela della propria fama e non è moralmente tenuto a incolpare se stesso. La precisa conoscenza delle norme canonistiche della procedura inquisitoriale, definite secondo la triplice modalità dell'*accusatio*, della *definitio* e dell'*inquisitio*, permettono al maestro francescano di ritagliare uno spazio per l'autodifesa passiva dell'indagato, qualora non siano rispettate le condizioni che legittimano l'autorità del giudice inquisitore<sup>21</sup>. Anche qui,

<sup>20</sup> Il nodo filosofico sotteso a questo tornante di storia intellettuale è ben illustrato, mantenendo il focus su Pietro di Giovanni Olivi, da Toivanen, *Voluntarist Anthropology*, da cui si ricava la bibliografia essenziale, che andrà tuttavia integrata, soprattutto per il versante francese e italiano, dalla lettura di Lambertini, *"Economia francescana"*.

<sup>21</sup> Si veda ad esempio la sintesi contenuta in Dezza, *Lezioni di storia del processo*, pp. 1-16 e, sul piano della prassi giudiziaria comunale alla fine del tredicesimo secolo, Vallerani, *La giustizia*

come nel precedente caso, ci troviamo nell'ambito di quella valorizzazione dei diritti soggettivi, da parte dei teologi scolastici, già ampiamente documentata dagli storici del diritto e delle idee<sup>22</sup>: che sia condannato a morte o al sequestro dei beni o semplicemente indagato ciascun cittadino mantiene un diritto inalienabile all'autotutela nei confronti della propria vita, dei propri averi e della propria onorabilità, purché questa si eserciti senza ledere le prerogative della giustizia costituita. Ma in questo ambito dell'autotutela, a differenza del caso precedente sulla risoluzione del patto societario, Pietro si muove sulla scorta di precedenti definizioni di altri maestri, e in particolare di Tommaso d'Aquino e di Enrico di Gand.

Le ultime due questioni che vengono qui prese in considerazione trattano invece, e in modo significativamente speculare, della liceità di disporre della proprietà di un altro, e di disporre di un altro a titolo di proprietà, in una situazione di necessità estrema, quando cioè ci si trova in pericolo di vita<sup>23</sup>. Il primo caso è quello di un servo nei confronti del denaro del proprio padrone (o di un chierico di quello della propria chiesa): in base alla regola di reciprocità del diritto naturale, e in assenza di un esplicito divieto, il servo può riscattare la propria vita con il denaro del padrone, o ritenendo che questi sarebbe consenziente a una simile e radicale forma di elemosina (ciò che sarebbe addirittura dovuto, da parte di un ente ecclesiastico) o in base al principio per cui nelle situazioni estreme i vincoli proprietari vengono meno. Nel secondo caso invece è la proprietà che un padre detiene per diritto divino (ma riconosciuto anche da quello civile e canonico) sul proprio figlio a legittimarne la vendita nella situazione di estrema necessità. Qui Pietro de Trabibus procede sulla scorta di un *quodlibet* del confratello Ruggero Marston, che già nel 1283 si era pronunciato nel medesimo senso, ma mette l'accento in particolare sull'accordo tra il precetto divino di onorare il padre e le norme positive che lo declinano nella forma di un diritto proprietario («filius est possessio patris»)<sup>24</sup>. In questa fattispecie l'eccezione costituita dall'estrema necessità funziona allora al contrario: non per liberare l'individuo dai normali vincoli di proprietà imposti dal diritto positivo, bensì per rendere il possesso ancor più fungibile da parte del proprietario, superando i confini che normalmente lo limitano. Nemmeno gli obblighi personali contratti in base al diritto umano, civile ed ecclesiastico, ivi compresa la professione religiosa, possono esentare il figlio

*pubblica medievale.*

<sup>22</sup> Si veda Villey, *Le droit et les droits de l'homme*; Tierney, *The Idea of Natural Rights*, pp. 78-89; Macken, *Henry of Ghent as Defender*; Marmursztejn, *L'autorité des maîtres*, pp. 256-262; Porro, *Individual Rights and Common Good*.

<sup>23</sup> Sulla relazione tra diritto naturale e caso di necessità estrema nella cultura giuridica medievale si veda di recente la sistemazione di Tierney, *Liberty and Law*, pp. 49-156.

<sup>24</sup> Più o meno negli stessi anni la questione viene definita così, sulla scorta della *Glossa ordinaria* alle *Decretali*, anche da Iohannes de Friburgo, *Summa confessorum*, f. 93ra: «Queritur etiam utrum liber homo vendi possit? Respondeo secundum Hostiensem in rubrica de contrahentibus emptio et venditio § 2 'et de quibus': Secundum leges non potest vendi, potest tamen pater filium vendere necessitate famis ingruente».

dalla sua soggezione al padre, sancita dalla legge divina («cum omnia dominia et vota religionis sint facta et introducta ab hominibus, non possunt infringere divinum mandatum, quo subiecit filios parentibus»)<sup>25</sup>. Su questa linea, che aveva visto in passato contrapposte le posizioni di Tommaso d'Aquino e di Enrico di Gand<sup>26</sup>, il francescano di Santa Croce si avvicina maggiormente al maestro fiammingo, nonostante la militanza antimendicante di quest'ultimo. Ma forse occorre tener conto del fatto che dopo la *Exiit* i frati minori si sentivano legati da uno speciale rapporto normativo con il pontefice che deteneva il *dominium* dei beni concessi loro in uso, secondo il regime proprietario del *paterfamilias* nei confronti di un figlio<sup>27</sup>.

Proprio in quest'ultima questione, la 22 del secondo *quodlibet*, torna poi alla luce il problema ermeneutico evocato all'inizio di questo contributo, relativo alla possibilità di rinvenire nel testo redatto dall'autore eventuali tracce dello svolgimento effettivo della disputa, e in particolare dell'intenzione di chi, di volta in volta, aveva sottoposto il quesito al *magister*. Vi si fa menzione, infatti, nella canonica argomentazione che vale per il *sed contra*, di un *proponens*, e può sembrare allora di trovare conferma di questo ruolo non solo come iniziatore, ma anche come partecipante attivo alle prime fasi del dibattito. Vi sono tuttavia almeno due ordini di considerazioni che inducono alla cautela: da un lato infatti non si può escludere che il lemma non sia dovuto a un semplice errore di copia per *opponens*, con riferimento quindi a chi ricopriva un diverso ruolo nella discussione e, dall'altro, occorre rilevare che proprio quell'argomentazione sembra direttamente ripresa da un altro testo, vale a dire dal *quodlibet* di Ruggero Marston<sup>28</sup>. Neppure in questo caso riusciamo quindi a sottrarci con piena sicurezza al velamento della scrittura, che può sempre frapporre tra noi e l'evento storico il filtro involontario del copista o quello intenzionale dell'autore, con la sua dimensione intertestuale<sup>29</sup>. Ma testo e scrittura ci offrono tuttavia una via d'accesso per tentare di ricostruire i modi e le forme del nuovo disciplinamento antropologico e sociale che anche

<sup>25</sup> Si veda più oltre, nel testo della q. 22 edito in appendice.

<sup>26</sup> Si veda Marmursztejn, *L'autorité des maîtres*, pp. 221-223; Porro, *Individual Rights and Common Good*, pp. 257-258.

<sup>27</sup> Si veda *Corpus iuris canonici*, VI° 5, 12, 3, ed. Friedberg, II, col. 1114: «persona Romani Pontificis Christi vicarii, qui pater est omnium et fratrum minorum nichilominus specialis, ne talium rerum sub incerto videatur esse dominium, cum patri filius suo modo, servus domino et monachus monasterio resi sibi donatas et concessa acquirant».

<sup>28</sup> Si veda in appendice la nota 51. Insieme con il testo relativo.

<sup>29</sup> Mi sembrano da sottoscrivere pienamente le osservazioni in merito di Panella, «*Ne le scuole de li religiosi*», p. 127: «Non ci risultano norme statutarie che ingiungano ai maestri di mettere per iscritto la loro attività didattica. Molti tuttavia lo fanno. Commenti, questioni disputationi, sermonari: riflettono di certo la peculiare didattica a monte del rispettivo prodotto letterario; che è anche l'ineludibile cornice esegetica del genere letterario. Una *reportatio* ci racconta come andarono le cose nell'aula scolastica. Ma quando il maestro nella propria cella rielabora per iscritto il frutto della sua attività didattica, molte cose – per contenuto e forma – creano distanza tra aula scolastica e testo che noi leggiamo. Cosucce non da sorvolare quando apriamo un'opera (redazione scritta) di un maestro medievale; specie se vogliamo stabilire il rapporto tra pensiero dell'autore e reale circolazione scolastica».

a Santa Croce, di fronte alla realtà controversa di un dinamismo politico ed economico senza precedenti, sullo scorcio del secolo tredicesimo, i francescani cercavano di imporre nel loro ruolo di teologi, di predicatori, di confessori e di inquisitori. Pur collocandosi su posizioni per molti versi antitetiche a quelle delle frange rigoristiche riguardo ai temi che concernevano lo statuto pauperistico dell'ordine, Pietro de Trabibus assume nei suoi *Quodlibeta*, come fecero molti altri teologi francescani, un atteggiamento del tutto analogo a quello innovativo di Pietro di Giovanni Olivi, la cui sensibilità e duttilità nei confronti delle pratiche economiche e dei nuovi mercati cittadini è stata ampiamente messa in luce dagli studiosi.

*Appendice: Petrus de Trabibus, Quodlibet II, qq. 17-22*

Trascrivo dal codice Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. D 6.359, ff. 117<sup>ra</sup>-118<sup>ra</sup>, mantenendo le peculiarità grafiche del codice, solo le questioni su cui si fonda la mia analisi e quindi ometto la q. 20 sulla liceità del profitto mercantile. Le identificazioni delle citazioni bibliche sono offerte in corpo testo tra quadre; quelle di altri fonti e riscontri in nota, insieme ad alcune osservazioni di carattere ecdotico.

Postea queritur:

[q. 17] *Utrum quis peccet accipiendo lucrum commune sibi et socio pro quanto plus laborat quam socium eo ignorante*<sup>30</sup>.

Et videtur quod talis non peccet sic faciendo quia «dignus est operarius mercede sua» [Lc 10, 7], et unusquisque propriam mercedem recipiet secundum suum laborem; sed talis non accipit plus quam sit lucratus; ergo illud est sibi debitum accipere quod sibi debetur absque culpa eius.

Contra. Nullus debet nec iuste potest sine peccato defraudare socium suum, sed iste sic facit, etc.

Respondeo. Dicendum quod circa actum iustitie contingit offendere dupliciter, sicut dicitur Deut [Dt 16, 20] «iuste quod iustum est exequeris». Unde non solum quis offendit quando facit quod non est iustum, sed etiam, dato quod faciat quod iustum est, nisi illud faciat iusto modo. Et ideo dicitur «iuste», tunc enim quis iustum facit quando actus suus transit super debitam materiam, puta quando cognoscit suam uxorem, sed tunc facit iuste quando illud facit cum debito ordine et modo.

Sic ergo ad questionem quod iste facit quod iustum est, eo quod illud sibi debetur ex suo labore, sed non tenet iustum ordinem. Nam pacta humane societatis servanda sunt de iure naturali<sup>31</sup>; et ideo quando isti sotiaverunt se ponendo pacta quod omnia lucra essent communia, tunc quilibet cessit iuri suo quod habiturus esset in lucro pro eum facto, reservando illud indeterminate pro se et socio dividendum. Ideo non potest sine peccato facere se iudicem in illo lucro distincte in quo est participes indeterminate. Ideo debet debito ordine servare, scilicet prius monendo illum consocium quod continue secum sicut decet laboret, alias si non facies ego non ero contemptus medio lucro. Si autem ille non se emendat ex tunc, sit ei «sicut hetnicus et publicanus» [Mt 18, 17] separando se ab illa societate, si potest, sine scandalo. Si autem non potest, tunc

<sup>30</sup> Ceccarelli, «*Whatever Economics*», p. 482, nota 14 segnala un'altra copia – che non ho potuto consultare – di questa questione, conservata nel ms Padova, Biblioteca Universitaria 694, f. 139<sup>r-v</sup>.

<sup>31</sup> Ma si veda *Corpus iuris canonici*, X 1, 35, 1: «Pacta quantumcumque nuda sunt servanda».

frangenti fidem fides frangatur eidem<sup>32</sup>. Unde ex quo nullus tenet ei iustitiam, potest ipse, iure nature non humano, quod sibi debetur accipere. Unde ius nature dicit «omne quod vultis vobis fieri et vos facite aliis» [Mt 7, 12], et exponunt sancti, id est quod rationabiliter velle debetis. Planum est autem quod ille si esset bene ordinatus non deberet velle lucri ex parte pro se proprie et velle partem equale cum illo qui laborat et ipse non. Nec obstat pactui, quia pactum tenet secundum intentionem paciscentium rationabiliter se obligantium. Propter quod illo recedente a fide de iure nature non debet ei teneri fides, ex quo consocium eum premonuit et se emendare non curavit, immo decipere potius voluit. Iura autem volunt et potius favent se defendentibus quam aliena rapientibus.

Et predicta patet responsio ad utrumque argumentum, quia ille non decipit nec ledit proximum suum, sed tuetur seipsum.

Ulterius queritur

[q. 18] *Utrum sine peccato possit quis iuste condemnatus, habens unde solvere, possit se absentare cum bonis suis nisi prius persolvat.*

Et videtur quod sic quia quilibet potest contractare quod suum est, iuxta quod dicitur in Mt [Mt 20, 14] «tolle quod tuum est et vade», sed iste sic facit etc.

Contra. Dominus potest transferre dominium bonorum servorum suorum pro quanto est eius dominus, sed iste est per suum dominum factus servus talis communis quam offendit; ergo talis communis dominus potest transferre bona illius; ergo ex quo iam transtulit et dominium commutavit illud applicando fisco non potest ab aliquo auferri sine peccato; ergo etc.

Respondeo. Dicendum quod ius et potestas super humanam societatem pacifice regendam a Deo est, et ideo nulli licet ei resistere debito ordine procedenti, sicut apparet ad Rom. 13 ubi dicitur «non est potestas nisi a Deo» [Rm 13, 1], propter quod concludit «itaque qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit, et ipse sibi dampnationem acquirit» [Rm 13, 2]<sup>33</sup>. Sed dupliciter contingit resistere. Uno modo aliquid faciendo contra exequentem iustitie sententiam, et tunc planum est quod talis resistens habet iniustum bellum, eo quod exequens habet iustum, et tunc indubitanter peccat<sup>34</sup>. Alio modo contingit resistere non se offerendo iustitie, et isto modo non credo talis peccet. Quod patet per hoc. Si enim quis condemnatus ad mortem non tenetur se occidere nec capienti obviare, immo potest et debet iure nature quantum potest suam vitam prudenter tueri, cum moderamine inculpatæ tutelæ<sup>35</sup> secundum illud preceptum //117rb// Eccl. [Eccl 9,18] «longe esto ab homine potestatem habente occidendi et non vivificandi»<sup>36</sup> (ad hoc enim natura inclinatur resistere corruptentibus rebus et se ab eis subtrahere, et non solum in nobis sed in brutis et rebus insensibilibus<sup>37</sup>), tale autem desiderium rectum est et a Deo nobis impressum. Ergo si licet fugere, secundum nature desiderium, mortem et secundum divinum preceptum debemus longe esse ab homine potestatem habente occidendi, non video quare talis non possit etiam fugere res suas et non in loco manere in quo expolietur, sicut non tenetur stare in loco ubi occidatur. Unde si quis esset condemnatus ut permitteret se mori fame, non credo quod peccaret, si occulte invenerit

<sup>32</sup> Sull'universalità di questa massima, che viene fatta derivare dai principi del diritto naturale si veda Merzbacher, *Die Regel* "Fidem frangenti".

<sup>33</sup> Si veda Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, IIa-IIae, q. 69, a. 4: «Sed contra est quod dicit apostolus, Rom. XIII».

<sup>34</sup> Si veda *ibid.*: «Respondeo dicendum quod aliquis damnatur ad mortem dupliciter. Uno modo, iuste. Et sic non licet condemnato se defendere, licitum enim est iudici eum resistentem impugnare; unde relinquitur quod ex parte eius sit bellum iniustum».

<sup>35</sup> Si veda *Corpus iuris civilis*, C. 8, 4, 1, e *Corpus iuris canonici*, X 5, 12, 18; sul principio di legittima difesa si veda Pennington, «*Moderamen inculpatæ tutelæ*».

<sup>36</sup> Si veda Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, IIa-IIae, q. 69, a. 4: «licitum esse videtur quod aliquis se a morte per fugam liberet, secundum illud Eccl. IX, *longe esto ab homine potestatem habente occidendi et non vivificandi*».

<sup>37</sup> Si veda *ibid.*: «Illud enim ad quod natura inclinatur semper est licitum, quasi de iure naturali existens. Sed naturæ inclinatio est ad resistendum corruptentibus, non solum in hominibus et animalibus, sed etiam in insensibilibus rebus».

panem comederet: nisi enim panem sumeret se ipsum occideret<sup>38</sup>. Unde etiam leges dicunt quod licet quis aliquod ius acquirat super aliquam possessionem, nisi accipiat corporalem possessionem non tamen habet completum ius, Extra *de prescriptionibus*, ad aures «potior est conditio occupantis»<sup>39</sup>, unde «possessio, quasi pedis positio», ff. de acq. po.<sup>40</sup>. Et ideo licet talis communitas incipiat habere aliquod ius in bonis talis hominis iuste condemnati, non videtur habere plenum dominium et completum nisi acceperit corporalem possessionem, quod fit quando mandatur executioni sententia lata, quod ille nondum fecit. Et quia sic est quod ille prius quam habeat ius et corporalem possessionem nondum admiserat, non videtur peccare si stat in sua possessione quousque non mictatur foras per illum cui est commissum.

Ad argumentum dicendum quod minor est falsa, quia iste non contractat rem alienam ut alienam sed ut suam actu, sed potentia alienam nondum in actu reducta, licet possibile reduci.

Uterius queritur

[q. 19] *Utrum sine peccato possit quis tacere peccatum quod fecit quando requiritur a suo iudice, unde non potest per testes convinci.*

Et videtur quod non teneatur illud dicere, quia nullus debet alium infamare, ergo multo minus seipsum, iusta illud «qui sibi nequam est, cui bonus erit?» [Ecl 14, 5], sed talis sic coactus seipsum infamaret, si diceret contra se illud quod non posset probari etc.

Contra. Nullus debet mentiri pro quocumque dampno, sed si iste non diceret quod fecit peccaret de iureiurando; ergo etc.

Respondeo. «Dicendum quod aliud est veritatem<sup>41</sup> tacere et aliud est falsitatem proponere. Primum enim licet. Non enim tenetur quilibet in omni casu veritatem dicere»<sup>42</sup>, sed potest eam tacere, sicut patet de Christo qui non respondit ad multa interrogata coram Herode et postea coram Pylato. Unde sicut Christus qui non fecerat illud unde querebatur non peccabat non dicendo, sic non videtur quod talis peccet non dicendo quid fecit; nec videtur quod quis teneatur alicui iudici respondere nisi de illo crimine de quo infamia precessit vel probatio semiplena<sup>43</sup>. Unde quando iudex non habet unde ipsum possit artare male facit ipsum artando, ideo talis sic artatus potest per appellationem subterfugere vel alias illas subterfugiendo prudenter invenire, non tamen aliquam falsitatem adponendo vel dolum. Nam solum tribus modis proceditur ad correptionem peccatorum, scilicet per accusationem, et tunc debet precedere inscriptio; secundo modo per denuntiationem, et tunc debet precedere caritativa monitio; tertio modo per inquisitionem, et tunc debet precedere clamosa insinuatio<sup>44</sup>. Nec aliter debet quis in correptione procedere. Ergo cum in tali casu nulla istarum causarum sit, non videtur quod aliquis sit suus iudex, nisi de facto, cui non tenetur obedire, nisi apparenter, sicut dicitur Extra, *de accusationibus et inquisitionibus*, qualiter et quando<sup>45</sup>. Ideo videtur esse dicendum quod si tale sit crimen quod nullo modo sit accusatum vel denuntiatum vel infamatum non videtur pertinere ad talem iudicem. Unde Act 25 [16]: «non est consuetudo Romanis condemnare aliquem hominem priusquam is qui accusatur presentes habeat accusatores, locumque defensionis accipiat ad ablucanda crimina» que ei obiciuntur. Est tamen differentia inter accusationem et denuntiationem, quoniam in accusatione attenditur punitio criminis, sed in denuntiatione queritur emendatio fratris. Sic ergo dicendum quod non licet alicui falsum dicere, sed bene licet veritatem tacere, quoniam iudex transgreditur suum officium, quia in hoc

<sup>38</sup> Si veda *ibid.*: «Sicut etiam si aliquis sit condemnatus ut fame moriatur, non peccat si cibum sibi occulte ministratum sumat, quia non sumere esset seipsum occidere», e si veda anche Henricus de Gandavo, *Quodlibet* IX, q. 26.

<sup>39</sup> *Corpus iuris canonici*, X 2, 26, 6: «melior est conditio possidentis».

<sup>40</sup> Si veda *Corpus iuris civilis*, D. 41, 2, 1: «Possessio appellata est, ut Labeo ait, a pedibus quasi positio».

<sup>41</sup> falsitatem *exp. cod.*

<sup>42</sup> Si veda Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, IIa-IIae, q. 69, a. 2.

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> Si veda *Corpus iuris canonici*. X 5, 1, 24.

<sup>45</sup> *Ibid.*

non est suum suus subditus, licet sit in aliis que possunt probari. Unde nullus est iudex occultorum, nisi qui scrutat renes et corda. Alii solum sunt in hiis que probari possunt saltem per duos testes, quia «non est datum nobis de occultis iudicare» Extra<sup>46</sup>, immo etiam ubi equaliter essent testes pro et contra sententiaretur pro reo, eo quod «iura sunt proniora ad absolvendum quam ad iudicandum», sicut patet Extra, *de probationibus*, ex litteris<sup>47</sup>. Cum igitur ille talis non sit infamatus nec debet seipsum infamare, sed simpliciter tollere per patientiam vel appellationem eo quod indebite gravatur. Aliqui tamen dicunt quod potest dicere non feci, scilicet aliquid quod ad tuum officium pertineat. Unde de die illo etiam filius hominis nescit, scilicet vobis revelandum. Ad argumentum dicendum quod ille non mentitur sed prudenter se //117va// tuetur, immo esset crudelis negligenduo famam suam, sicut scriptum est sit tibi cura de bono nomine.

Deinde queritur

[q. 20] *Utrum licitum sit vendere rem carius quam sit empti*

Et videtur quod non, quia quilibet tenetur cavere a proximi lesione (...)

Ulterius queritur

[q. 21] *Utrum quis servus vel clericus possit sine peccato redimere se de pecunia domini sui*

Et videtur quod non, quia nullus potest dare rem aliquam invito domino; ergo ille //117vb// non potest dare bona ecclesie sue, nec ille bona domini sui quin commictat furtum.

Contra. «Tempore necessitatis omnia sunt communia»<sup>48</sup>; ergo potest accipere de rebus ubicumque sint.

Respondeo. Dicendum quod facere elemosinam omnibus licitum est, immo tempore necessitatis preceptum est; igitur cum bona ecclesie sint pauperum, sacerdotes autem sint procuratores et veri yconomi, debent inde facere moderatas elemosinas secundum facultates ecclesie. Et si hoc possunt illis qui sunt extranei, de quibus etiam vere non constat utrum vere sint indigentes, magis potest facere sibi tempore extreme necessitatis, sicut etiam domino de servo cui est comissa rerum administratio, nisi dominus absolute prohibuisset. Tempore autem necessitatis, quando aliter non potest, omnia sunt communia, et potest facere elemosinam sibi et aliis. Ergo cum redimere sit species elemosine, ergo licet. Unde ab omnibus ponitur ille versus, in quo sunt omnes species elemosine corporales: visito, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo<sup>49</sup>. Unde in tali casu debet talis sacerdos vel servus credere quod ille cuius bona custodit, si sciret, non deberet sibi claudere viscera misericordie [Lc 1, 78]<sup>50</sup>, sed faceret sibi quod vellet sibi fieri, iuxta preceptum divinum «omne quod vultis quod faciant vobis homines et vos facite eis» [Mt 7, 12]. Et dato quod ille nollet, male faceret, ideo tunc potest facere precepto iuris nature quo omnia sunt communia per caritatem que nulli claudit viscera misericordie. Sic ergo patet quod ille potest se redimere.

Ad argumentum dicendum quod ille non accipit alienum invito domino, immo debet credere quod dominus velit, et si dominus particularis non vult, quod velle debet, vult tamen Dominus universorum, cuius omnia bona sunt, quia «Domini est terra et plenitudo eius» [Ps 23, 1].

Iusta hoc queritur

[q. 22] *Utrum in tali necessitate possit pater vendere filium suum.*

Et videtur quod sic, quia filius est possessio patris, sicut servus est possessio domini, et pecunia; sed quilibet potest de sua possessione facere venditionem; ergo etc.

<sup>46</sup> Si veda *Corpus iuris canonici*. X 5, 3, 33: «si excessus eorum esset ecclesiae manifestus, quae non indicat de occultis, poena essent canonica feriendi».

<sup>47</sup> Si veda *Corpus iuris canonici*. X 2, 19, 3: «cum promptiora sint iura ad absolvendum quam ad condemnandum».

<sup>48</sup> *Glossa Ordinaria*, X. 5, 41, 4, v. *necessitas*.

<sup>49</sup> Si veda ad esempio Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, IIa-IIae, q. 32, a. 2.

<sup>50</sup> Si veda Greg. M. *Mor.* 1.32.4; Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, IIa-IIae, q. 32, a. 2.

Contra. Secundum iura imperatorum, imperator non potest facere de libero servum absque eius voluntate; ergo multo minus potest pater; sicut etiam dicit lex, ut proponens dicebat, quod si talis venditio fiat, non tenet filio contradicente<sup>51</sup>.

Respondeo. Dicendum quod pater potest filium vendere tempore necessitatis secundum leges civiles, C. *de patribus qui filios*, l. 2, *distractionem*<sup>52</sup>, et etiam secundum iura canonica: in tantum obligatur filius patri quod non potest aliquo modo subtrahere se ab eo, etiam occasione divini cultus tempore necessitatis, unde sic diffinivit Concilium generale, decretorum 30 distinctio: «Si qui filii parentes et maxime fideles deseruerint occasione divini cultus, hoc iustum esset iudicantes, et non potius honorem debitum parentibus reddiderint ut hoc ipsum in eis venerentur quod fideles sunt, anathema sit»<sup>53</sup>. Immo etiamsi esset infideles pater debet filius eum preponere cuicumque extraneo iure sancto, quoad ea que sunt necessitatis propter obligationem divini precepti. Sic enim est in potestatibus ordinatis quod inferior non potest revocare nec derogare superiori, sed bene e converso. Unde cum omnia dominia et vota religionis sint facta et introducta ab hominibus, non possunt infringere divinum mandatum, quo subiecit filios parentibus. Sicut patet quando Christus reprehendit Phariseos de talibus suis statutis. «Nam Deus dixit honora patrem tuum et matrem tuam, sed vos dicitis munus quodcumque est ex me tibi proderit etc.» [Mt 15, 4-5]. Unde ibi arguit eos qui docebant servare traditiones hominum et dimittere mandata Dei. Unde absolute dico quod pater potest et filius debet obedire, et si resistit, «Dei ordinationi resistit et iudicium sibi dampnationis acquirit» [Rm 13, 1]. Est tamen notandum quod sicut pater non potest exhereditare filium nisi ex certis casibus, etiam dando bona sua ecclesia (et si facit, de facto ecclesia non debet recipere, et si accipit debet reddere, sicut patet 17 q. ultima, c. ultimum «quicumque vult exhereditato filio heredem facere ecclesiam querat alterum qui suscipiat non Augustinum, immo Deo propitio neminem inveniet etc.»<sup>54</sup> sed utinam tales essent hodie ecclesie etc.), sic etiam dicendum quod in aliquo casu liberatur quoad aliquas actiones a patre, licet semper stet divinum mandatum, ut si pater faceret se servum alicui, tunc filius non potest a patre cogi ut contrahat sponsalia nec ipse potest pro eo, sed pertinet ad avum 32 q. 3 patrem<sup>55</sup>. Nec hoc videatur alicui durum, quoniam Deus hoc ipsum precepit in lege Moysi, quod si filius vel filia aliquid Deo voveret potestatem habebat pater revocare, Num 30 [Nm 30, 6]: «si statim ut audierit pater contradixerit vota et iuramenta eius, scilicet filii vel filie, irriti erunt nec obnoxia tenebitur sponsioni, eo quod contradixerit pater». Unde bene statuerunt iura, videndo quod filius est res et possessio patris (etiam secundum Philosophum)<sup>56</sup>, quod quidquid //118ra// querit querat patri.

Nec obstat argumentum in contrarium quod imperator non potest facere de libero servum, ergo nec pater, et si fecit non tenet, pro eo quod «nec» imperator nec pater fecit filius servum, sed Deus. Unde nascitur non sui iuris, sed patris; illa autem lex loquitur quando pater sine causa debita venderet filium<sup>57</sup>.

<sup>51</sup> Si veda Rogerus Marston, *Quodlibeta quatuor*, Quodl. II, q. 31, p. 299: «Contra. Imperator non potest de libero facere servum, ut dicunt iura civilia; sed filius venditus redigitur in servitutem; ergo pater filium non potest vendere. Ipso enim contradicente, talis venditio omni caret effectu».

<sup>52</sup> *Corpus iuris civilis*, C. 4, 43, 2.

<sup>53</sup> *Corpus iuris canonici*, *Decretum* D. 30, c. 1.

<sup>54</sup> *Corpus iuris canonici*, *Decretum* C. 17, q. 4, c. 43.

<sup>55</sup> *Corpus iuris canonici*, *Decretum* C. 30, q. 3, c. un.

<sup>56</sup> Si veda Arist. *Eth. Nich.* 8, 14, 1163b 16-17 (citato da Marston, *Quodlibeta quatuor*, Quodl. II, q. 31, p. 299).

<sup>57</sup> Si veda *ibid.*, pp. 299-300: «Ad argumentum in oppositum, dicendum quod imperator sine causa rationali non potest personam liberam redigere in servitutem; sic etiam nec pater filium. Et quod subiungitur, quod venditio hominis liberi non valet nisi ipso consentiente, intelligendum est quando sine necessitate venditur et partem capit in pretio».



## Opere citate

- Aegidii Romani Opera Omnia*, I. *Catalogo dei manoscritti (96-151)*, 2. *Italia (Firenze, Padova, Venezia)*, a cura di F. Del Punta e C. Luna, Firenze 1989.
- G. Ceccarelli, "Whatever Economics": *Economic Thought in Quodlibeta*, in *Theological Quodlibeta in the Middle Ages*, pp. 475-505.
- Corpus iuris canonici post Aemilii Ludouici Richteri curas ad librorum manu scriptorum et editionis romanae fidem recognouit et adnotatione critica instruxit Aemilius Friedberg*, Lipsia 1879-81.
- Corpus iuris civilis*: I. *Institutiones*, a cura di P. Krüger, *Digesta*, a cura di T. Mommsen; II. *Codex Iustinianus*, a cura di P. Krüger; III. *Novellae Constitutiones*, a cura di R. Schöll, W. Kroll, Berlin 1872-1895.
- P. De Leemans, "Reductio ad auctoritatem". *The Medieval Reception of Pseudo Aristotle's «Epistola ad Alexandrum»*, in «Recherches de théologie et philosophie médiévales», 84 (2017), 2, pp. 245-283.
- E. Dezza, *Lezioni di storia del processo penale*, Pavia 2013.
- W. Duba, C. Schabel, *Remigio, Auriol, Scotus, and the Myth of the two Year "Sentences" Lecture at Paris*, in «Recherches de théologie et philosophie médiévales», 84 (2017), pp. 143-179.
- Franciscan Authors, 13<sup>th</sup>-18<sup>th</sup> Century: A Catalogue in Progress*, a cura di M. van der Heijden e B. Roest e accessibile online al sito <<http://users.bart.nl/~roestb/franciscan/index.htm>> [consultato in aprile 2018].
- I. Gagliardi, *Coscienza e città: la predicazione a Firenze tra la fine del XIII e gli inizi del XV. Considerazioni introduttive*, in «Annali di storia di Firenze», 8 (2013), pp. 113-143.
- S. Gentili, S. Piron, *La bibliothèque de Santa Croce, in Frontières des savoirs en Italie à l'époque des premières universités (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*, Rome 2015, pp. 481-507.
- Glossa ordinaria alle Decretali*, in *Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum una cum glossis, Gregori XIII. Pont. Max. iussu editum*, Romae, In Aedibus Populi Romani 1582.
- Henricus de Gandavo, *Quodlibet I*, a cura di R. Macken, Leuven 1979.
- Henricus de Gandavo, *Quodlibet IX*, a cura di R. Macken, Leuven 1983.
- Iohannes de Friburgo, *Summa Confessorum*, venundantur ab Joanne Petit sub lilio aureo in via Jacobea, Parisiis 1519.
- D.C. Klepper, *The Insight of Unbelievers. Nicholas of Lyra and Christian Reading of Jewish Text in the Later Middle Ages*, Philadelphia 2007.
- R. Lambertini, *Apologia e crescita dell'identità francescana (1255-1279)*, Roma 1990.
- R. Lambertini, "Economia francescana": momenti del percorso di un concetto storiografico, in «Divus Thomas», 119 (2016), 2, pp. 171-196.
- R. Lambertini, *La povertà pensata. Evoluzione storica della definizione dell'identità minoritica da Bonaventura ad Ockham*, Modena 2000.
- O. Langholm, *Economics in Medieval Schools. Wealth, Exchange, Value, Money and Usury According to the Paris Theological Tradition, 1200-1350*, Leiden-New York-Köln 1992.
- D.R. Lesnick, *Dominican and Franciscan Preaching in Medieval Florence. The Social World of Mendicant Spirituality*, Athens 1989.
- R. Macken, *Henry of Ghent as Defender of the Personal Rights of Man*, in «Franziskanische Studien», 73 (1991), pp. 170-181.
- E. Marmursztejn, *A Normative Power in the Making: Theological Quodlibeta and the Authority of the Masters at Paris at the End of the Thirteenth Century*, in *Theological Quodlibeta in the Middle Ages*, pp. 345-402.
- E. Marmursztejn, *L'autorité des maîtres. Scolastique, normes et société au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 2007.
- F. Merzbacher, *Die Regel "Fidem frangenti fides frangitur" und ihre Anwendung*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanon. Abt.», 68 (1982), pp. 339-362.
- E. Panella, "Ne le scuole de li religiosi e a le disputazioni de li filosofanti" (Dante Alighieri). "Lectio", "disputatio", "predicatio", in *Dal convento alla città. Filosofia e teologia in Francesco da Prato OP (XIV secolo)*. Atti del Convegno Internazionale di Storia della Filosofia Medievale (Prato, Palazzo Comunale, 18-19 maggio 2007), Firenze 2008, pp. 115-131.
- K. Pennington, "Lex Naturalis" and "Jus Naturale", in *Crossing Boundaries at Medieval Universities*, Leiden-Boston 2011, pp. 227-254 (già in «The Jurist. Studies in Church Law and Ministry», 68 (2008), pp. 569-591).

- K. Pennington, "Moderamen inculpatae tutelae". *The Jurisprudence of a Justifiable Defense*, in «Rivista internazionale di diritto comune», 24 (2013), pp. 27-55.
- Petrus de Trabibus, *Quodlibet*, ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. D 6.359.
- S. Piron, *Franciscan Quodlibeta in Southern Studia and at Paris, 1280-1300*, in *Theological Quodlibeta in the Middle Ages*, pp. 403-438.
- S. Piron, *Le poète et le théologien. Une rencontre dans le "Studium" de Santa Croce*, in «Pice-num seraphicum. Rivista di studi storici e francescani», 19 (2000), pp. 87-134, ora in «*Ut philosophia poesis*». *Questions philosophiques dans l'œuvre de Dante, Pétrarque, Boccace*, Paris 2008, pp. 73-112.
- S. Piron, *Marchands et confesseurs. Le Traité des contrats d'Olivi dans son contexte (Narbonne, fin XIII<sup>e</sup>-début XIV<sup>e</sup> siècle)*, in *L'argent au Moyen Âge*. Actes du congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, Clermont-Ferrand 1997, pp. 289-308.
- S. Piron, *Un couvent sous influence. Santa Croce autour de 1300*, in *Économie et religion. L'expérience des ordres mendiants (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Lyon 2009, pp. 331-355.
- P. Porro, *Individual Rights and Common Good: Henry of Ghent and the Scholastic Origin of Human Rights*, in *The European Image of God and Man. A Contribution to the Debate on Human Rights*, a cura di H.-C. Günther and A.A. Robiglio, Leiden-Boston 2010, pp. 245-258.
- Richard de Mediavilla, *Quodlibet*, a cura di A. Boureau, Paris 2015-.
- [Richardus de Mediavilla] *Quolibeta Doctoris Eximii Ricardi de Mediavilla ordinis Minorum, Quaestiones octuaginta continentia*, apud Vincentium Sabbium, Brixiae 1591.
- Rogerus Marston, *Quodlibeta quatuor ad fidem codicum nunc primum edita*, ad Claras Aquas 1968.
- Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century*, a cura di C. Schabel, Leiden-Boston 2006.
- Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, in Thomas de Aquino, *Opera omnia*, IV-XII, Roma 1888-1906.
- B. Tierney, *Liberty and Law. The Idea of Permissive Natural Law, 1100-1800*, Washington D.C. 2014.
- B. Tierney, *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law 1150-1625*, Atlanta 1997.
- J. Toivanen, *Voluntarist Anthropology in Peter of John Olivi's "De contractibus"*, in «Franciscan Studies», 74 (2016), pp. 41-65.
- M. Vallerani, *La giustizia pubblica medievale*, Bologna 2005.
- J. Varela-Portas de Orduña, *Dante curioso, Dante studioso: dalla "Vita nova" a "Amore che nella mente mi ragiona"*, in *Amor che nella mente mi ragiona*, a cura di E. Fenzi, Madrid 2013, pp. 111-158.
- M. Villey, *Le droit et les droits de l'homme*, Paris 1983.
- R. Zanni, *Una ricognizione per la biblioteca di Dante in margine ad alcuni contributi recenti*, in «Critica del testo», 17 (2014), 2, pp. 161-204.

Andrea Tabarroni  
Università degli Studi di Udine  
andrea.tabarroni@uniud.it

# Poesia e filosofia a Firenze tra Santa Croce e Santa Maria Novella

di Sonia Gentili

This article draws a comparison between the thirteenth- and fourteenth-century library collection of the Dominican convent of Santa Maria Novella and that of the Franciscan convent of Santa Croce. Such an investigation casts new light on the links between philosophy and poetry which enliven Dante's literary production. In particular, the author considers Aristotelian works as potential vehicles of literary knowledge about, for instance, Homeric characters. The manuscripts preserved in such libraries often offer additional insights, thanks to the habit of cross-referencing parallel loci in Latin works, such as the ones by Cicero and Suetonius, which are relevant for Dante's *Odysseus*. Besides, they also convey impressive theological images of philosophical no less than poetic relevance, taken up from Greek Patristic sources here translated into Latin.

Middle Ages; 13<sup>th</sup>-14<sup>th</sup> Centuries; Dominican Order; Franciscan Order; Florence; Convent of Santa Maria Novella; Convent of Santa Croce; Dante Alighieri; Aristotle; Homer; Library; Poetry; Philosophy.

## 1. *I libri e la città*

Prima di definire i termini del nodo tematico proposto in alcuni testi danteschi, per poi porli a riscontro con dati emergenti dai libri delle due biblioteche conventuali di Santa Croce e Santa Maria Novella, è bene tornare rapidamente sulla questione dell'accessibilità di questi contesti per i laici, su cui regolarmente si discute. Allo stato attuale delle nostre conoscenze, la questione è da risolvere sulla base dei seguenti dati: 1) le norme statutarie che cercano di limitare la presenza dei laici implicano evidentemente l'esistenza del fenomeno, che appare così documentato; 2) la *questio disputata* in Santa Croce studiata da S. Piron che vede protagonista con Pietro de Trabibus anche un non identificato *litteratus* documenta direttamente il fenomeno che i

divieti suggeriscono *e contrario*<sup>1</sup>; 3) le comunità conventuali che usufruivano di questi libri erano in strettissimo contatto sociale con la città: lo certifica il ruolo politico e sociale di Remigio de' Girolami per Santa Maria Novella e i molti legami tra famiglie socialmente rilevanti a Firenze e Santa Croce: tra i frati di questa comunità troviamo infatti Bernardo Riccomanni, frate francescano a Firenze, a Santa Croce almeno sino al 1347, personaggio con cui Dante ebbe rapporti di un qualche rilievo, se è da intendersi come rivolta a lui la menzione allusiva contenuta nell'*Ep.* XII<sup>2</sup>. Si dovrà parlare dunque, più che di accesso alle biblioteche, di permeabilità reciproca tra la comunità cittadina e quella conventuale in essa ospitata: permeabilità che rappresenta, pur nella sua indefinitezza di modi e circostanze, un dato piuttosto sicuro, in generale sufficiente a promuovere al rango di contesto culturale dantesco due biblioteche come Santa Croce e Santa Maria Novella.

Come sappiamo, un catalogo moderno è disponibile per la libreria domenicana<sup>3</sup> ma non per quella francescana<sup>4</sup>; nonostante questo squilibrio, si può senz'altro proporre una prima, generalissima riflessione comparativa.

Vediamo anzitutto che spazio è concesso ai classici e alla letteratura in entrambe le biblioteche. In Santa Croce i classici sono molto rappresentati; dei dati che ho già pubblicato richiamo in questa sede almeno la rilevante costellazione di elementi relativi alle grandi catabasi classiche dalla cui sintesi deriva l'*Inferno* dantesco, cioè il VI dell'*Eneide* virgiliana e il VI della *Farsalia* lucanea. I due libri, presenti in Santa Croce, appaiono restaurati e chiosati probabilmente nel convento<sup>5</sup>, a conferma di ciò che era già implicato dal per-

<sup>1</sup> Piron, *Le poète et le théologien*.

<sup>2</sup> Com'è noto e documentato nei maggiori commenti al testo, sarebbe da identificare in Bernardo colui che, insieme all'amico fiorentino cui la lettera è indirizzata, trasmette a Dante da parte del governo cittadino la possibilità del rimpatrio disonorevole – cioè sotto pagamento – che lo scrittore rifiuta. Sottolinea R. Piattoli (*Aggiunte al codice diplomatico dantesco*, pp. 85-97) che «Bernardo dei Riccomanni è l'unico tra i congiunti di Dante, almeno sino alla metà del Trecento, che ci ha lasciato sue tracce autografe», recate da due manoscritti di Santa Croce: Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. D 5.220 e Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 29 dext. 3. Valorizza questa osservazione anche Brunetti, *Le letture fiorentine*.

<sup>3</sup> Questi i cataloghi moderni a stampa: Orlandi, *La Biblioteca di Santa Maria Novella in Firenze*, riproduce alle pp. 25-75 i ff. 1r-23v dell'inventario redatto da Tommaso Sardi nel 1489 (ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. F 6.294); Pomaro, *Censimento dei manoscritti della Biblioteca di S. Maria Novella. Parte I* [d'ora in poi Pomaro, *Censimento I*]; *Parte II* [= d'ora in poi Pomaro, *Censimento II*]; Pomaro, *Firenze. Biblioteca Nazionale Centrale: Fondo Conventi Soppressi (Santa Maria Novella)*, pp. 3-75; Pomaro, *Un Catalogo*.

<sup>4</sup> Due sono i cataloghi antichi di Santa Croce noti: il primo, manoscritto, come quello di S. Maria Novella, risale al sec. XV (Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Magl. X. 8. 73, su cui Mazzi, *L'inventario quattrocentistico*); il secondo, settecentesco, è a stampa (Bandini, *Catalogus codicum manuscriptorum*). Dei codici ivi registrati il Davis (Davis, *L'istruzione a Firenze*) individuò un nucleo duecentesco (46 manoscritti): le note di possesso dei singoli codici gli permisero di datarne l'ingresso in Santa Croce e di collegare molti di questi libri a figure di francescani tra le quali spicca, in rapporto a Dante, Pietro di Giovanni Olivi. L'articolo con cui insieme a G. Brunetti ho proposto un primo sviluppo del lavoro di Davis porta la quota del nucleo duecentesco a circa 75 unità (Brunetti, Gentili, *Una biblioteca nella Firenze di Dante*).

<sup>5</sup> Si tratta di un Servio (Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 22 sin. 1, sec. IX) e di un Lucano (Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 24 sin. 3, sec. XI). Le tracce di restauro

duto compendio latino dell'*Eneide* svolto da un certo frate Anastasio: in epoca dantesca in Santa Croce si lavorava sull'oltretomba pagano che sarà fonte primaria della *Commedia*.

La libreria di Santa Maria Novella è invece quasi esclusivamente religiosa e teologica. Essa accoglie forme narrative connesse a questi ambiti – amplificazioni novellistiche di episodi biblici<sup>6</sup>; predicazione<sup>7</sup> – ma non offre quasi letteratura fino allo spartiacque rappresentato dalle opere di Boccaccio<sup>8</sup>. Oltre al commento macrobiano al *Somnium Scipionis*<sup>9</sup>, c'è solo un altro classico, cioè il geografo Solino<sup>10</sup>, solidale ad una materia assai presente in quella biblioteca che è appunto la letteratura geografica e di viaggio<sup>11</sup>, di evidente utilità missionaria. Colpisce, in questo quadro, la presenza del volgarizzamento virgiliano attribuibile al Lancia<sup>12</sup>, forse dovuto, più che a un interesse della comunità domenicana per la materia, semplicemente alla presenza sul territorio – magari attraverso correnti di scambio tra le due biblioteche francescana e domenicana – di Virgilio.

È invece discretamente rappresentata la riflessione retorico-grammaticale<sup>13</sup> talvolta in combinazione con testi biblici. Questo nesso, in sé banale – è

sono bifogli riscritti nel Servio; quelle di studio consistono nell'introduzione di versi virgiliani in forma di titoli correnti nel Servio e di postille nel Lucano; entrambi i lavori sono di epoca duecentesca, quindi probabilmente sono stati svolti presso il convento. Si veda su ciò Brunetti, Gentili, *Una biblioteca nella Firenze di Dante*, pp. 39-44; Gentili, Piron, *La bibliothèque de Santa Croce*.

<sup>6</sup> Il ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. C 8.1173, sec. XIV, nella prima unità codicologica (ff. 1ra-2va) contiene un *De veronica et nece Pylati* non identificato dalla Pomaro (Pomaro, *Censimento I*, p. 374): «non individuata l'opera per caduta dei quaderni iniziali; questo è probabilmente solo un capitolo», forse da attribuirsi a Riccoldo da Montecroce, contemporaneo di Dante, missionario in Oriente, traduttore del Corano e latore in questo manoscritto della leggenda della visione paradisiaca di Maometto. La seconda unità codicologica del manoscritto contiene sue opere ed è edita da Merigoux, *L'ouvrage d'un frère Prêcheur florentin*, pp. 60-142.

<sup>7</sup> Ad es. Cavalca, *Specchio di croce*, ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. D 1.303.

<sup>8</sup> L'ingresso della letteratura sembra successivo a quello delle opere di Boccaccio (per le quali ad es. il caso del *Filocolo* in Pomaro, *Censimento I*, p. 431); compare infatti un ms della *Rettorica* del Latini di fine Trecento (ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, II.IV.73, sul quale si veda Pomaro, *Censimento I*, p. 432) e un *Anticlaudianus* della stessa epoca (ms Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conv. soppr. 586, sul quale si veda D. Pomaro, *Censimento I*, p. 460).

<sup>9</sup> Ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. G 2.453, sec. XII ex., sul quale si veda Pomaro, *Censimento I*, pp. 415-416.

<sup>10</sup> Ms Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conv. soppr. 359, sul quale si veda Pomaro, *Censimento I*, pp. 441-442.

<sup>11</sup> Ad esempio, il ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. C 7.1170, del sec. XIV, sul quale si veda Pomaro, *Censimento I*, pp. 373-374, che contiene *Il milione* di Marco Polo e il *Libro delle meraviglie d'Oriente* di Odorico da Pordenone (su cui si veda Zambrini, *Novelle d'incerti autori*, p. 714).

<sup>12</sup> Il ms Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conv. soppr. G 6.369 del XIV med. (Pomaro, *Censimento I*, pp. 428-429) contiene i «Fatti d'Enea, compendio di frate Anastasio».

<sup>13</sup> Ad es. il *Comentum super Donatum minor* di Remigio di Auxerre (Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conv. soppr. F 3.1126, sul quale si veda Pomaro, *Censimento I*, pp. 397-398), Prisciano (Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conv. soppr. 513, e si veda Pomaro, *Censimento I*, p. 453), Bene da Firenze (Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conv. soppr. 593, sec. XIII-XIV, e si veda Pomaro, *Censimento I*, p. 461), e le *Etymologiae* di Isidoro (Firenze,

ovvia la combinazione tra testo biblico e strumenti esegetici anche di ordine linguistico e stilistico – è assai meno ovvio nei contenuti culturali quando si presenta in relazione a quelle particolari zone di cultura biblica o teologica che consistono esse stesse in immagini. Il letterato trova dunque, in un unico manoscritto, grandi immagini teologiche e la strumentazione concettuale per elaborare un'episteme dell'immagine: ci soffermeremo nell'ultimo paragrafo su due immagini teologiche di rilievo dantesco documentate in questi sistemi testuali (quella che è a monte dello «gran mar dell'essere» di *Pd.* I.113 e quella della Sapienza salomonica impiegata da Dante in *Conv.* III).

## *2. Poesia e filosofia: i termini del problema dalla "Consolatio" boeziana al "Convivio" dantesco*

Siamo abituati a considerare filosofia e letteratura nel Medioevo come un insieme originario in cui i rapporti tra «imagination and argument (...) were conceived theoretically and exploited creatively»<sup>14</sup> fermandoci per così dire alla constatazione del legame tra i due elementi. Questo nesso così stretto ha però natura oppositiva sin da epoca tardo antica: le difese della poesie di Mussato, Petrarca e Boccaccio e il dibattito tra le discipline che nel basso Medioevo oppone i poeti ai filosofi non è che la continuazione dell'opposizione platonica tra poesia e filosofia<sup>15</sup>.

Quest'opposizione è trasmessa al Medioevo in forma esemplare dalla *Consolatio* boeziana: da un lato il fallimento linguistico ed espressivo della poesia passionale praticata in gioventù, non più in grado di sollevarlo dalle sue sofferenze, e dall'altro la filosofia, che disprezza e scaccia le Muse poetiche per poi ammaestrare il suo allievo esprimendosi essa stessa in poesia. Per il lettore della *Consolatio* questa opposizione è, dunque, anche una contraddizione *in factis*: la famosa definizione dantesca del libro di Boezio come «non conosciuto da molti», cioè, come ho già scritto, «non capito» («nihil filosofice cognoscentes» nel commento latino alla *Consolatio* di Guglielmo di Conches, sono i lettori di Boezio che non capiscono la filosofia)<sup>16</sup> si riferisce, credo, proprio a questo nodo iniziale e capitale dell'opera, e cioè al fatto che quella che in Boezio appare superficialmente come crisi radicale della poesia – cioè come un abbandono della poesia per la filosofia – va intesa invece come transizione

Biblioteca Medicea Laurenziana, *Conv.* soppr. 364, XII sec. med., e si veda Pomaro, *Censimento I*, p. 446).

<sup>14</sup> Dronke, *Fabula*, p. 2, punto di vista da me citato e adottato in Gentili, *L'uomo aristotelico*, p. 2.

<sup>15</sup> In Platone la congiunzione tra filosofia e poesia portatrice di verità ispirate dall'invasamento divino (*theia mania*) convive con l'opposizione tra la filosofia «Musa della verità e la poesia che deve essere scacciata dalla città in quanto imitatrice del contingente e delle passioni» (*Repubblica* III, 398a e VIII, 548b). Su questo tema si veda Giuliano, *Platone e la poesia*.

<sup>16</sup> Glossa citata in Courcelle, *Étude critique sur les commentaires*, p. 121. Ho già proposto questa interpretazione in Gentili, *Poesia e verità in Dante*.

da una poesia di tipo passionale a una poesia filosofica, che è appunto l'operazione proposta e tematizzata da Dante. In altri termini, il *Convivio* si pone anche come continuazione e corretta interpretazione di un aspetto della *Consolatio* in genere non colto, secondo Dante, dai lettori medioevali: la *Consolatio* è, come il *Convivio*, non semplicemente un'opera filosofica ma di poesia filosofica.

Il dibattito medioevale sulla poesia, centrato in definitiva sul rapporto tra poesia e amore e sullo statuto passionale (Guittone, Cavalcanti) o intellettuale (Guinizzelli, Dante, Cino) di questa disposizione ha tutta l'aria di sviluppare i termini oppositivi disegnati da Boezio, e finisce infatti per polarizzarsi attorno alla *crux* interpretativa segnalata da Dante: la poesia che nasca ancorata a temi contingenti e mondani include o esclude la via verso la verità filosofica<sup>17</sup>? Nel risolvere positivamente la questione per via allegorica affermando che il *Convivio* non deve «derogare» in nulla dalla *Vita Nova* (*Conv.* I.i.16), Dante non si limita in realtà a interpretare «correttamente» la crisi boeziana – non abbandono della poesia per la filosofia, ma della poesia passionale per quella filosofica – ma sana la frattura tra i due elementi trasformando la crisi boeziana nella “naturale” evoluzione dantesca – pur causata da un lutto – dalle passioni giovanili alla maturità umana e intellettuale. Questa trasformazione della frattura in transizione stilistica e letteraria centrata su un elemento capitale nel *Convivio* – quello cioè della vita umana e delle sue fasi psicofisiologiche illustrato nel IV trattato – discende, come dice lo stesso Dante, dal lavoro di lettura ed esegesi del testo boeziano. Che tipo di lettura? Lo vedremo nel prossimo paragrafo, anche grazie a un libro di Santa Croce.

### 3. *Poesia e filosofia nei libri di Santa Croce e Santa Maria Novella*

La transizione stilistica e biografica dalla poesia giovanile a quella matura compare nel primo trattato, ben prima di incarnarsi in autobiografia di stampo boeziano nel trattato successivo:

E se nella presente opera, la quale è *Convivio* nominata e vo' che sia, più virilmente si trattasse che nella *Vita Nova*, non intendo però a quella in parte alcuna derogare, ma maggiormente giovare per questa quella; veggendo sì come ragionevolmente quella *fervida* [cfr. Hor. *Ars P.* 115: «florente iuventa *fervidus*»] e passionata, questa temperata e *virile* [cfr. Hor. *Ars P.* 166: «aetas animusque *virilis*»] essere conviene. Ché altro si conviene e dire e operare ad una etade che ad altra; per che certi costumi sono idonei e laudabili ad una etade che sono sconci e biasimevoli ad altra, sì come di sotto, nel quarto trattato di questo libro, sarà propria ragione mostrata. E io in quella dinanzi, all'entrata della mia gioventute parlai, e in questa dipoi, quella già trapassata<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Vedi sul tema Gentili, *Poesia e verità in Dante*; per la determinazione basso medioevale della questione si veda Gentili, *La nature de la poésie*.

<sup>18</sup> Alighieri, *Conv.* I.i.16-17.

Nessun commento al *Convivio* segnala la relazione tra questo passo e la narrazione autobiografica del II trattato, né coglie e denuncia la fonte che ho inserito tra quadre nel testo: Dante usa qui una caratterizzazione oraziana, poiché nell'*Ars* si teorizza la congruenza tra stile ed età del personaggio opponendo un «florente iuventa fervidus» (v. 115) all'«aetas animusque virilis» (v. 166): giovinezza e maturità cui competono stili diversi sono qualificate da Orazio proprio coi due aggettivi che, non a caso, Dante usa qui e solo qui, poiché *fervida* e *virile* non compaiono in nessun altro luogo della sua opera. Dante usa, insomma, il lessico tecnico-retorico con cui si definiscono i *characteres* – in questo caso la gioventù e la maturità – cui convengono gli stili.

La relazione tra il passo del primo trattato e quello del secondo si coglie anzitutto attraverso il sistema delle fonti: luoghi dell'*Ars* oraziana sono normalmente addotti per spiegare la crisi letteraria del protagonista nei commenti alla *Consolatio*. Dante sembrerebbe dunque aver assorbito e usato l'associazione esegetica corrente tra la *Consolatio* boeziana e l'*Ars poetica* oraziana, che nei commenti a Boezio prevede però soprattutto nozioni oraziane relative alla poesia elegiaca rifiutata dal filosofo<sup>19</sup>. La corrispondenza tra età e stile è invece un aspetto delle regole della convenienza stilistica importante nell'*Ars*, oscurata tuttavia in molti commenti medioevali, ad esempio nel cosiddetto *Materia*<sup>20</sup>, che tendono a sovrapporvi gli *adtributa personae* di origine ciceroniana. Dante mostra insomma di avvalersi della coppia Boezio + *Ars*, ma di non leggere quest'ultima attraverso lo schema ciceroniano che rimuove la convenienza tra stile ed età; questo accade puntualmente in un interessante manoscritto conservato in Santa Croce.

Il Plut. 23 dext. 11, del secolo XIII, fa seguire a un volgarizzamento della *Consolatio*<sup>21</sup> proprio l'*Ars poetica* oraziana<sup>22</sup>. Entrambe le opere sono glossate. Entrambi gli apparati di glosse, ancora da studiare, paiono impiegare materiali già confezionati e personalizzarli. Lascio da parte le chiose boeziane, sviluppate probabilmente a partire dal commento di Guglielmo di Cortemilia, per soffermarmi su quello oraziano, le cui glosse coincidono col commento

<sup>19</sup> La definizione di elegia tratta dall'*Ars* è il corredo illustrativo del v. 1 del primo metro «carmina qui quondam studio florente peregi» di *Cons. phil.* I m.1, 1 (Guillelmus de Conchis, *Glosae super Boethium*, p. 9: «CARMINA. Boetius tractaturus de philosophica consolatione primitus se talem ostendit qui indigeat consolatore, scilicet se ostendens miserum. (...) Et ostendit se miserum competenti genere carminis, id est elegiaco metro. Elegiacum metrum est ubi est hexameter et pentameter versus (...). Et dicitur elegiacum, quia ad miseriam describendum inventum fuit. Unde Horatius: Versibus impariter iunctis querimonia primum / post haec inclusa est voti sententia compos»); i versi 169-170 dell'*Ars* oraziana sono citati poi per illustrare i caratteri del Boezio anziano (ivi, p. 13).

<sup>20</sup> *Anonymi cuiusdam Glose in Poetria Horatii (dicitur Materia)*, edito in Friis-Jensen, *The "Ars Poetica"*. Il commento è probabilmente di origine francese ed è anteriore al 1175, poiché è usato nella *Poetria* di Matteo di Vendôme, composto in quella data (si veda Friis-Jensen, *Medieval Commentaries on Horace*, p. 160).

<sup>21</sup> Si veda Brunetti, *Guinizzelli*; Brunetti, *Preliminari all'edizione del volgarizzamento*, p. 10 e *passim*.

<sup>22</sup> Si veda Villa, *I manoscritti di Orazio*, p. 112.



*Materia* solo all'inizio<sup>23</sup>. Il *Materia* sovrappone appunto alle categorie della convenienza stilistica oraziana quelle ciceroniane e cancella dunque quella dell'età, mentre il nostro glossatore le valorizza moltissimo<sup>24</sup>. In concreto dunque, il manoscritto non solo combina il testo boeziano a quello oraziano, ma sottolinea in quest'ultimo il tema della convenienza tra età e stile: ecco il metodo di lettura su cui Dante costruisce la transizione dalla poesia giovanile e passionale della *Vita Nova* a quella matura e filosofica del *Convivio*. La trasformazione della convenienza oraziana tra età e stile in schema biografico si riflette sulla stessa vita di Orazio contenuta in un noto *accessus* medioevale alle *Satire*<sup>25</sup>. Questa pseudo-cronologia delle opere oraziane corrisponde all'ordine che esse hanno nella tradizione manoscritta<sup>26</sup>, come accade per i libri virgiliani, ma di fatto contribuisce a diffondere il modello della biografia coincidente con l'evoluzione stilistico-spirituale dell'autore utilizzato poi anche da Petrarca, che postillò infatti uno dei manoscritti latori di questo *accessus* (il cosiddetto Orazio Laurenziano, ossia il ms Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 34.1).

Hanno buon riscontro in Santa Croce anche due dimensioni letterarie della filosofia morale aristotelica valorizzate dai lettori medioevali: 1) la sua riduzione precettistica in volgare, che a Firenze si offre soprattutto in combinazione aristotelico-ciceroniana, incarnata dal *Tresor* brunettiano; 2) l'uso

<sup>23</sup> La coincidenza col *Materia* si limita alla prima glossa c. 70v: «Nota quod tres sunt stili scilicet sublimis mediocris et infimus. Sublimis in tragedia, mediocris in satira, infimus in comedia et quilibet isto habet duo vitia colletaralia. Nam sublimis habet turgidum et inflatum, mediocris fluitantem et dissolutum, infimus habet aridum et exanguem», coincidente con il commento inc. *Anonymi cuiusdam Glose in Poetram Horatii (dicitur Materia)*, p. 337.

<sup>24</sup> Il tema è sottolineto in vari luoghi, ad es. f. 72v: «In illis versibus silicet [sic] "intererit multum" [Hor. Ars P. 114] tractavit et de proprietatibus diversarum personarum nunc intendit dicere de proprietatibus eiusdem persone respectu diversorum temporum scilicet III<sup>or</sup> etatum videlicet pueritie iuventutis adolescentie et senectutis»; f. 73r: «Tractavit superius de pueritia nunc agit de abdolescentia iuventute et senectute atribuens unicuique suas proprietates»; ivi: «Modo dicit ad hec ne partes seniles idest proprietates senis dentur iuveni et iuveniles mandentur puero idest appropientur semper morabimus evo et loquitur de poetis inaiuntis rebus et apertis quasi dicat debite et acre debent scribi hominum proprietates (...)».

<sup>25</sup> «Sciendum est Horacium non sine ratione tantam operum diversitatem [varietatem] observasse. Siquidem diversas etates et diversos humane vite status consideravit. Ideoque adhibuit operi suo tantam varietatem. Primitus enim lirica composuit ibique quasi adolescentibus loquens amores et iurgia, commensationes et potationes materiam habuit. deinde epodon condidit, et ibi in homines fortioris et turpioris etatis invectiva composuit. Postea seculare carmen scripsit ibique prodentiores ad precandum deos edocuit. deinde de atre poetica librum scripsit ibique sue porfessionis homines ad bene scribendum instruxit. Postea librum sermonum addidit, ubi diversis generibus viciorum irretitos reprehendit. Ad ultimum opus. Ad ultimum opus suum in epistolis terminavit ibique ad modum boni agricolae viciis extirpatis virtutes supereminavit». Si tratta del commento *Sciendum*, il cui testimone più antico risulta da Munk Olsen, *L'étude des auteurs classiques*, p. 432 (Orazio, incipit n. 192); l'*accessus* è edito in Friis-Jensen, *Petrarch and the Medieval Horace*, p. 79.

<sup>26</sup> È la «life-and-work theory about Horace (...) found in several versions in medieval commentaries, often simplified into three or four phases, for instance boyhood, youth, manhood and mature age, corresponding to Horace's Odes, Epodes or Arts of Poetry, Satires, and Epistles» (Friis-Jensen, *Petrarch*, cit., p. 179) su cui lo studioso si sofferma soprattutto in *The Reception of Horace*, p. 189.

aristotelico di personaggi letterari assai noti in funzione esemplare che, nella tradizione medioevale, promuove il recupero per via filosofica di testi e figure greci, soprattutto omerici. Il *Fortleben* omerico medioevale nel mondo latino è, di fatto, una terra di mezzo tra filosofia (opere aristoteliche con relativi commenti) e letteratura (gli autori che recepiscono gli elementi omerici reinterpretati in sede aristotelica).

Quanto al primo punto, come ho già scritto in altra sede, il sistema testuale normalmente impiegato nel medioevo per leggere la *Nicomachea* – testo latino e commenti – si presenta per Dante e gli autori toscani due e trecenteschi in una particolare determinazione storico-geografica: la fortuna “editoriale” toccata da metà Duecento alla *Summa Alexandrinorum* (epitome di origine greca tradotta dall’arabo in latino da Ermanno il tedesco nel 1244)<sup>27</sup>, in Italia, tra Bologna, Padova e Firenze, in una comunità di intellettuali legati tra loro: a Padova fu rivisto il testo latino dell’epitome, che venne tradotto e rielaborato in volgare – con agglutinazione di altre fonti – da Taddeo Alderotti, medico fiorentino docente a Bologna, e poi tradotto in francese, probabilmente a partire sia dal latino che dal volgare di Taddeo, da Brunetto Latini, che lo inserì nel *Tresor*<sup>28</sup>. Il primo autorevole fruitore di questo sistema testuale – che, come si vede, lega fortemente Firenze e Bologna – è Guittone d’Arezzo: la sua lettura dell’*Etica* risulta legata all’epitome nella doppia forma latina (già segnalata da Margueron) e volgare alderottiana<sup>29</sup>.

In Santa Croce il manoscritto oggi Laur. Plut. VI sin. 10, ignoto a Davis e incluso da me e Giuseppina Brunetti nel novero dei manoscritti antichi della biblioteca conventuale, decurta e riorganizza il testo aristotelico in forme vicine a quelle della *Summa Alexandrinorum*, lasciando indovinare così una pratica ampia e diffusa. Il codice affianca inoltre all’etica aristotelica quella stoico-ciceroniana e documenta dunque il doppio modello Aristotele-Cicerone su cui Brunetto Latini nel *Tresor* ha basato l’istruzione civile dei fiorentini (la *Rettorica*, che traduce il *De inventione* ciceroniano, e l’*Etike* contenuta nel *Tresor*, versione della citata *Summa Alexandrinorum*, epitome della *Nicomachea*). Il nesso è confermato dal Laur. Plut. 89 inf. 41, un manoscritto della *Summa Alexandrinorum* conservato in Biblioteca Medicea Laurenziana (ma non nel fondo Santa Croce) ed edito da Concetto Marchesi, che contiene appunto, oltre la *Summa*, orazioni ciceroniane, *De officiis*, e *Paradoxa stoicorum*.

Vediamo ora qualche aspetto della sopravvivenza medioevale per via filosofica dei personaggi omerici. È questa un’avventura tutta da ricostruire, visto che il più recente studio su Dante e Omero, che si deve a Giovanni Cer-

<sup>27</sup> Della *Summa Alexandrinorum* manca un’edizione critica, ma sono disponibili le edizioni di due codici che presentano parecchie differenze testuali: il ms Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Gadd. Pl. 89 inf. 41, edito in Marchesi, *L’“Etica Nicomachea”*, pp. 41-86 e il ms Admont, Stiftsbibl., 608, edito in Fowler, *Manuscript Admont 608*, la cui datazione è oggi abbassata da Ubl (*Zur Entstehung der Fürstenspiegel*, pp. 512-513) al sec. XIII ex. - XIV in.

<sup>28</sup> Vedi su ciò tutto il primo capitolo di Gentili, *L’uomo aristotelico*; Gentili, *La vulgarisation de l’“Éthique” d’Aristote*; Gentili, *L’edizione dell’“Etica” in volgare*.

<sup>29</sup> Si veda Gentili, *L’edizione dell’“Etica” in volgare*, con bibliografia.

ri, non considera questa via di trasmissione dell'Omero medioevale<sup>30</sup>. Invece varrebbe la pena di studiare – vorrei farlo in futuro – il modo in cui le grandi figure omeriche si ridisegnano in epoca medioevale attraverso i quadri interpretativi imposti dal nuovo paradigma culturale: quello allegorico, autenticamente cristiano o cristianizzato (ciò vale per l'esegesi allegorica tardo antica) e quello filosofico conglomeratosi attorno alla tradizione aristotelica medioevale<sup>31</sup>. Dante, ad esempio, mostra di leggere Omero attraverso la *Nicomachea* in modo quasi sistematico<sup>32</sup>.

Il caso più importante di filtro aristotelico di personaggi omerici è certamente quello di Ulisse. Emblema della forza dell'intelligenza condivisa tra gli uomini, questo personaggio apre l'VIII libro della *Nicomachea*, dedicato all'amicizia.

Per affermare che l'amicizia aiuta l'esercizio della razionalità Aristotele evoca la massima omerica – evidentemente così nota ai suoi contemporanei che gli è sufficiente accennare le prime parole di *Il. X*, 224 – con cui nell'*Iliade* Diomede motiva la richiesta, rivolta ai comandanti greci, che uno di loro lo accompagni nel campo troiano. Non solo in questo passo aristotelico ma in tutto il mondo classico, anche latino, i versi tratti da questo episodio del X libro dell'*Iliade* sono evocati in forma proverbiale e allusiva (segno evidente che i lettori antichi erano in grado di completarli a memoria) soprattutto, sembrerebbe, per esprimere l'efficacia dell'alleanza tra due individui della stessa parte politica<sup>33</sup>.

L'applicazione di categorie o di vere e proprie questioni etiche alla vicenda di Ulisse deve esser stata viva, probabilmente sulla base dell'esempio aristotelico, anche in epoca classica, se è vero che nel *De officiis* ciceroniano – non a caso largamente dipendente dall'etica aristotelica – Ulisse viene sollevato dall'accusa di diserzione attraverso la follia simulata implicata dalla versione del mito presso i tragici, ed assimilato senza esitazioni al tipo del magnanimo, cui pertiene la categoria dell'onesto. Proprio di questo suo carattere morale è stato appunto, secondo Cicerone, «combattere non solo con i nemici, ma

<sup>30</sup> Cerri, *Dante e Omero*, pp. 102-103. Tace della questione anche il recentissimo Ziolkowski, *Dante and the Greeks*.

<sup>31</sup> Non molto, su ciò, in Boitani, *L'ombra di Ulisse*, né nel libro di Giovanni Cerri citato nella nota precedente. Una ricerca in tal senso dovrebbe partire dagli abbondanti dati raccolti da Pontani, *Sguardi su Ulisse*.

<sup>32</sup> È il caso di *Il. XXIV*, 258-259, in cui Priamo dice Ettore simile al figlio non di un uomo ma di un dio, verso citato da Dante in *Vita nova*, II, 7-8 attraverso Arist. Lat. *EN VII*, 1, 45 a 20; su questo vedi Cerri, *Dante e Omero*, pp. 102-103. Il Cerri, meritevole d'aver indagato la conoscenza dantesca dell'*Iliade* non solo attraverso i sunti classici e medioevali di materia troiana ma anche attraverso la *Nicomachea*, non si pone affatto il problema della lettura medioevale dell'opera (la reinterpretazione dei personaggi omerici, il fatto che i commenti aristotelici aggiungono spesso alla citazione omerica di Aristotele ulteriori *loci paralleli*, ecc.).

<sup>33</sup> Cfr. ad esempio Cic. *Att. IX*, 6, 6: «Ut quidem scias quod sequamur, q. Titini filium cum Caesare esse nuntiat – sed illum maiores mihi gratias agere quam vellem. Quod autem me roget, paucis ille quidem verbis sed ἐν δυνάμει, cognosce ex ipsius epistula. Me miserum quod tu valustis! Una fuisse; sed consilium certe non defuisset. “σὺν τε δὲ ἐρχομένω...” Sed acta ne agamus, reliqua paremus».

anche con i flutti» («non modo cum hostibus, verum etiam cum fluctibus, id quod fecit, dimicare»)<sup>34</sup>.

Il testo aristotelico in cui si allude all'amicizia tra Ulisse e Diomede citando antonomasticamente le prime tre parole di *Il. X*, 223 («Post hec autem de amicitia sequitur utique pertransire. (...) 'Simulque duo venientes...' et enim intelligere et agere potenciores»)<sup>35</sup> è spiegato dai commentatori ampliando in varia misura la citazione. L'episodio dantesco di Ulisse sembra echeggiare le parole citate da Aristotele (*If. XXVI.52-7* e *79*: «[...] chi è in quel foco che vien [cfr. Aristotele: *venientes*] sì diviso / di sopra, che par surger de la pira / dov'Eteocle col fratel fu miso?» / Rispuose a me: «là dentro si martira / Ulisse e Diomede e così insieme [cfr. Aristotele: *simul*] / a la vendetta vanno come all'ira / [...] / O voi che siete due [cfr. Aristotele: *duo*] dentro ad un foco») completandole col seguito dell'episodio omerico, in cui venti versi più giù Diomede dice di Ulisse: «riusciremmo a tirarci fuori anche da un fuoco ardente, noi due insieme, perché costui sa usare il cervello» (*Hom. Il. X*, 246-247: «τοῦτο γε σπομένοιο καὶ ἐκ πυρὸς αἰθομένοιο / ἄμφω νοστήσαμεν, ἐπεὶ περὶ οἶδε νοῆσαι»). Questo distico è citato nella *Vita Tiberii* di Svetonio («Sive quid incidit de quo sit cogitandum diligentius, sive quid stomachor, valde medius Fidius Tiberium meum desidero succurritque versus ille Homericus: «τοῦτο γε σπομένοιο καὶ ἐκ πυρὸς αἰθομένοιο / ἄμφω νοστήσαμεν, ἐπεὶ περὶ οἶδε νοῆσαι») recata in Santa Croce dal manoscritto oggi Laur. Plut. XX sin. 3, a f. 36r<sup>36</sup>.

In *If. XXVI* Dante ribalta in contrappasso non solo la fiducia di Diomede nell'intelligenza di Ulisse, ma la stessa *Ethica Nicomachea*, base esplicita della *ratio* penale dell'*Inferno* (*If. XI.79-84*) e tuttavia testo pagano, da correggere nei punti in cui la virtù aristotelica implicava un'umanità autosufficiente, come sono i «due che vanno insieme» del libro VIII.

Si noti che l'oscillazione dello statuto morale degli eroi omerici tra la tipologia eccezionale in negativo, cioè quella della follia e dell'eccesso applicata a

<sup>34</sup> Cic. *Off.* 97-99: «Utile videbatur Ulixi, ut quidem poetae tragici prodiderunt, nam apud Homerum, optimum auctorem, talis de Ulixē nulla suspicio est, sed insimulant eum tragoediae simulatione insaniae militiam subterfugere voluisse. Non honestum consilium, at utile, ut aliquis fortasse dixerit, regnare et Ithacae vivere otiose cum parentibus, cum uxore, cum filio. Ulum tu decus in cotidianis laboribus cum hac tranquillitate conferendum putas? Ego vero istam contemnendam et abiciendam, quoniam quae honesta non sit ne utilem quidem esse arbitror. [98] Quid enim auditurum putas fuisse Ulixem, si in illa simulatione perseverasset? Qui cum maximas res gesserit in bello, tamen haec audiat ab Aiace: "Cuius ipse princeps iuris iurandi fuit / Quod omnes scitis, solus neglexit fidem. / Furere adsimulare, ne coiret, institit. / Quod ni Palamedī perspicax prudentia / Istius percepset malitiosam audaciam / Fide sacrae ius perpetuo falleret." [99] Illi vero non modo cum hostibus, verum etiam cum fluctibus, id quod fecit, dimicare melius fuit quam deserere consentientem Graeciam ad bellum barbaris inferendum».

<sup>35</sup> Arist. Lat. *EN VIII*, 1, 55 a 15.

<sup>36</sup> Ma il passo di nostro interesse, contenuto a f. 36r e quasi illeggibile, fu restaurato solo da Crisolora. Sul ms si veda Bianca, *Traduzioni interlineari dal greco*, pp. 133-150. Sul *Fortleben* tardomedioevale svetoniano, si veda ora Berté, *Petrarca lettore di Svetonio*; sui *greca* contenuti nell'opera svetoniana e sulle vicende della loro traslitterazione / traduzione interlineare in epoca medioevale, su cui aveva già richiamato l'attenzione Marchesi, *Scritti minori di letteratura e di filologia*, vedi ora Rollo, *Manuele Crisolora e il restauro del greco*. Decisamente troppo pessimista sulla circolazione medioevale di Svetonio fu Brugnoli, *Svetonio*.

Ulisse secondo la testimonianza di Cicerone, e quella eccezionale in positivo, cioè il tipo del magnanimo controproposto appunto da Cicerone per Ulisse, risente naturalmente della doppia possibilità interpretativa che la morale aristotelica offre per gli eroi: la magnanimità di *Ethica Nicomachea* IV oppure il malinconico folle e autodistruttivo del *Probl.* 20. 1. Questa doppia interpretazione è presente, ad esempio nel caso di Ettore: *puer divinus*, secondo la testimonianza dell'*Ethica Nicomachea* citata da Dante, e sovrapposto invece a Bellerofonte, eroe tragico della malinconia, da Alberto Magno<sup>37</sup>. Queste deformazioni interpretative – quelle, per intenderci, secondo cui Calipso citata in *Ethica Nicomachea* II sarebbe un poeta o un marinaio stando ad Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, oppure ad aver pronunciato la famosa massima sui due che vanno insieme sarebbe stato Ulisse stesso e non Diomede, stando ad Aspasio – possono spiegare non solo un fatto concettualmente rilevante come la doppia polarità magnanimo-malinconico per gli uomini eccezionali, ma anche banali riattribuzioni di ruoli nei dialoghi come quella testimoniata nello stesso testo dantesco. Nel *Convivio* non dovrebbe essere Enea ma Ettore e su questa base gli editori hanno addirittura corretto per congettura il testo dantesco<sup>38</sup>. Non sarà il caso di leggere meglio queste vicende nei libri medioevali, prima di correggere gli autori per costringerli nel letto di Procuste delle nostre edizioni dei classici?

Il terzo tema che avevamo accennato, quello cioè delle grandi immagini teologiche combinate agli strumenti esegetici necessari alla loro esegesi, disegna invece una certa solidarietà tra le due biblioteche. Partiamo, come promesso, dall'immagine che è «monte del gran mar» dell'essere dantesco. Nel primo canto del *Paradiso* il concetto del finalismo universale deve trasformarsi in poesia; per farlo, Dante si lascia ispirare degli autori che costruiscono un'ontologia cristiana fatta di immagini: in questo caso, Gregorio di Nazianzo (329-390 d. C.), assorbito e trasmesso all'occidente da una diffusissima dossografia di Giovanni Damasceno (676-749 d. C.), il cui titolo latino è *De fide orthodoxa*<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> Albertus Magnus, *Metaphysica libros*, lib. IV, lect. 3, c. 4, p. 191, 35 sgg.: «Cunctabatur enim primo ratiocinans per intellectum suae sanitatis, et turbata sanitate per amentiam inductam a plaga cunctabatur aliud per alium intellectum, qui senquentis fuit sanitatis et equalitatis alterius, ad quam reducta fuit complexio. Unde dictum fuit Homeri, ac si Hector cunctaretur quidem, sed non eodem modo cunctaretur ut prius nec eodem cunctaretur quo prius intellectu. Sicut enim in *Problematis* dicit Aristoteles, Hector melancoliam patiebatur accidentalem, eam videlicet quae est humore adusto, quae per acumen sibi aliquando adduxit amentiam (...). Quasi amentiam sui oblitus patiebatur in ictibus gladiatorum et telorum, et sic quasi amens tandem iacuit extasim passus».

<sup>38</sup> Alighieri, *Conv.* III.xi.16, dove Dante, discorrendo di un uso metaforico, adduce il seguente esempio: «si come fa Virgilio nel secondo de lo Eneidos, che chiama Enea: "O luce", ch'era atto, "e speranza de' Troiani", che è passione, che non era esso luce né speranza». In realtà sono invece parole di Enea ad Ettore (cfr. *Aen.* II 281): e dunque alcuni editori hanno proposto di emendare il passo ritenendolo corrotto: chiama Enea [a Ettore], Busnelli-Vandelli; oppure chiama E[ttore] per bocca di E[nea], Picchio Simonelli.

<sup>39</sup> Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*. Avevo segnalato questa fonte dantesca in Gentili, *L'uomo aristotelico*, p. 93. Sbacchi, "Lo gran mar de l'essere" è tornato sull'ar-

L'immagine di Dio come mare nei padri greci (Gregorio di Nazianzo, Giovanni Damasceno) è legata alla costruzione del concetto di essere eterno di Dio. Nessuna fonte è addotta nei commenti alla *Commedia* per la notissima immagine del «gran mar dell'essere», che ci conduce non solo alla patristica greca, ma alla complessa combinazione di motivi classici e cristiani nella Bisanzio del IV secolo: restiamo, insomma, alla questione *Dante e i greci* – titolo recentemente impiegato negli atti di un convegno harvardiano dedicato alla questione – e alla necessità, ancora inevasa, di staccarne la forma dalla classicità per ricalcarla invece sul mondo medioevale.

L'eternità come pienezza di essere è sviluppo plotiniano del concetto platonico di eternità (Pl. *Ti.* 37d). Gregorio, tipico esponente della *koiné* filosofica stoico-platonica del IV secolo, riprende questo tema per costruirvi un dio non meta-ontologico come quello platonico, ma coincidente con l'essere come quello dell'*Esodo*; anche questo sviluppo, a dire il vero, è basato su una suggestione platonica (il *pelagos tou kalou*)<sup>40</sup>. Nell'orazione 38, 7 di Gregorio, Dio è mare che abbraccia (*syllabon*, 'che abbraccia', 'che tiene insieme') tutto l'essere<sup>41</sup>, questa immagine è trasmessa al mondo latino dal già menzionato *De fide orthodoxa* di Giovanni Damasceno, fortunatissimo testo greco di tre secoli più tardo tradotto da Burgundio da Pisa)<sup>42</sup>, presente nella biblioteca duecentesca di Santa Croce nel Plut. XIII dext. 6 e 9)<sup>43</sup>. Ecco il passo di Giovanni che ci interessa:

videtur quid omnibus principalius eorum que Dei dicuntur nominibus esse *quod est*. Quem Deum ipse oraculo loquens Moysi in monte ait: "Dic filii Israel: qui est misit me". Totum enim in se ipso comprehendens huic esse hunc velud quidam pelagus substantie infinitum et indeterminatum.

[Δοκεῖ μὲν οὖν κθριώτερον πάντων τῶν ἐπὶ θεοῦ λεγομένων ὀνομάτων εἶναι ὁ ὢν, καθὼς αὐτὸς χρηματίζων τῷ Μωσεί ἐπὶ τοῦ ὄρους φησὶν «Εἶπον τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ Ὁ ὢν ἀπέσταλκέ με». Ὅλον γὰρ ἐν ἑαυτῷ συλλαβὼν ἔχει τὸ εἶναι οἷον τι πέλαγος οὐσίας ἄπειρον καὶ ἀόριστον]

Vale la pena di notare che il mare divino è, in Dante, non solo lo spazio ontologico che abbraccia le singole creature di *Paradiso* I e dei Padri greci, ma anche la forza, se non punitiva, certo limitante e normativa di *If.* XXVI, che, violata nelle proprie frontiere invalicabili, si richiude con indifferente freddezza su Ulisse e i suoi (vv. 139-142).

Il *De fide orthodoxa* è posseduto a Santa Croce (Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 13 dext. 6) e a Santa Maria Novella; per la biblioteca

gomento descrivendo il percorso dossografico e di traduzione della sentenza del Nazianzeno.

<sup>40</sup> Pl. *Symp.* 210d. Platone aveva parlato di mare molteplice della bellezza e anche, simmetricamente, del «mare (pontos) della dissimilitudine» che si oppone alla «piana della verità» (Pl. *Plt.* 273e). Entrambi i concetti si ritrovano in Damascio.

<sup>41</sup> Si veda su questo punto Plagnieux, *Saint Grégoire de Nazianze théologien*, pp. 455-457.

<sup>42</sup> Johannes Damascenus, *De fide orthodoxa*, p. 32.

<sup>43</sup> Ecco il testo di Johannes Damascenus, *De fide orthodoxa*, pl. XIII dext. 6, f. 5r: «videtur quid omnibus p(r)incipalius eor(um) que in dei dicuntur no(m)inibus e(ss)e q(uo)d est. que(m) a d(eu)m ip(s)e oraculo loquens moysi i(n) mo(n)te ait dic filii israel qui est misit me. Totu(m) eni(m) in se ip(s)o comp(r)ehendens huic e(ss)e hunc velud quidam pelagus sub(stanti)e i(n)finitem et indet(er)minatam sic(ut) ait s(an)c(us) dyonisius bonus e(n)im in deo dic(er)e p(r)imu(m) esse». [Trascrizione dell'autrice].

domenicana non riusciamo a rintracciare il codice, ma l'opera è menzionata nell'inventario quattrocentesco pubblicato dalla Pomaro nel suo catalogo.

Alle immagini divine di Giovanni Damasceno è affiancata, nel codice di Santa Croce, la riflessione sulle similitudini di Anselmo d'Aosta (*De triplici voluntate sive de similitudinibus*) cui seguono vari opuscoli tra cui, sempre attribuito ad Anselmo nell'explicit, un *Liber de sermone figurativo* (f. 118v) che è in realtà il *De schematibus et tropis* di Beda.

La stessa opera *De sermone figurativo* nei libri di Santa Maria Novella accompagna commenti ai *Salmi* e al *Cantico dei Cantici*<sup>44</sup>; in questo caso, lo strumento esegetico è destinato dunque allo studio delle grandi immagini della sapienza salomonica, che lascia importanti tracce di sé nel *Convivio*.

Lunga e ancora in parte ignota è la via storica lungo la quale, sin da epoca tardoantica, si è consumato l'avvicinamento tra la Sapienza biblica e la filosofia di tradizione classica; certamente la contaminazione iconografica tra Sapienza salomonica e Filosofia boeziana non è rara nei manoscritti biblici<sup>45</sup>. Varrebbe davvero la pena di riprendere questo tema, sbizzato da due pionieri della storia del pensiero medioevale come M.T. d'Alverny ed E. Gilson<sup>46</sup>, ma abbandonato dai loro successori, per cogliere in modo complessivo forme ed esiti dell'accostamento Filosofia-Sapienza. Questo avvicinamento apre ai filosofi medioevali la doppia strada della sovrapposizione e dell'opposizione: si potrebbe supporre ad esempio che gli aristotelici impegnati ad affermare l'autonomia della filosofia siano più inclini ad imboccare la via dell'opposizione, ma solo nuove ricerche sull'argomento chiariranno questo punto. Forse favorita dalla fortuna che il sincretismo scritturale-boeziano sembra aver conosciuto nella cultura fiorentina<sup>47</sup>, la combinazione tra filosofia aristotelica e Sapienza biblica attuata nel III trattato del *Convivio* è la più vistosa integrazione del modello boeziano sotto il cui segno, con adattamenti che ho analizzato altrove<sup>48</sup>, Dante pone esplicitamente il proprio incontro con la Donna Gentile nel II trattato.

<sup>44</sup> Vi sono molti manoscritti di commento al Cantico dei Cantici, come il ms Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. C 4.1080 (sul quale si veda Pomaro, *Censimento I*, p. 371), che contiene opere pseudobonaventuriane, dionisiane, e il commento al Cantico dei Cantici di Rupert di Deutz. Vi sono inoltre vari codici della *Postilla super Cantica* di Remigio de' Girolami, come il ms Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conv. soppr. 516 (sul quale si veda Pomaro, *Censimento I*, p. 455), con commenti di Egidio di Brago (Stegmüller, *Repertorium biblicum Medi Aevi*, n. 903), Enrico di Lexington (Stegmüller, *Repertorium biblicum Medi Aevi*, n. 3213), Remigio e infine *Distinctiones* autografe di Remigio.

<sup>45</sup> Ad esempio, nella cosiddetta Bibbia di Alcuino, su cui si veda D'Alverny, *La sagesse et ses sept filles*, p. 256, col recente Thérél, *A l'origine du décor*.

<sup>46</sup> Si veda ad esempio Gilson, *Dante et la philosophie*, pp. 116-119. Per i contributi della d'Alverny si veda la nota precedente.

<sup>47</sup> Arrigo da Settimello, vissuto a Firenze e autore del poemetto *Elegia sive de miseria* (1193 circa), riprende la filosofia boeziana rappresentandola però nella forma della sapienza scritturale, cioè accompagnata dalle sue figlie che sono le arti liberali, secondo il modello della Sapienza *mater natarum* testimoniato nella poesia carolingia, ad esempio in Ibernico (Hibernicus, *Carmina*, p. 332).

<sup>48</sup> Si veda Gentili, *Lecture dantesche anteriori all'esilio*.

Sul piano dello svolgimento del discorso dantesco, è la riscrittura della scena boeziana in chiave amorosa e autobiografica – cioè l'innamoramento di Dante per la donna-filosofia – a motivare la virata dantesca dal desiderio universale di Aristotele all'amore personale di Salomone per la Sapienza<sup>49</sup>. Sul piano concettuale, però, già nel primo trattato l'impulso meccanico per cui gli uomini «hanno loro proprio amore a le perfette e oneste cose» (*Conv.* III.iii.5) si era arricchito dell'intenzionalità personale propria dell'amore cristiano per definire il rapporto affettivo tra l'uomo e la sua lingua materna, quello tra l'autore e la sua opera, e quello tra gli uomini.

Nel terzo trattato, dunque, la scienza non è più solo la meccanica tensione attualizzante della facoltà razionale esposta nel primo trattato, ma una donna amata delle cui virtù si desidera partecipare e con cui si deve instaurare un rapporto di amore reciproco, com'è la Sapienza salomonica. Lo si tace nei commenti, ma sulla fonte salomonica è prevedibilmente costruita anche la canzone *Amor che ne la mente mi ragiona*<sup>50</sup>, i cui principali concetti corrispondono a quelli di *Sapientia* 8: sia la Filosofia dantesca che la Sapienza sono amate per la loro bellezza da chi parla in prima persona (vv. 33-35: «che 'n sue bellezze son cose vedute / che li occhi di color dov'ella luce / ne mandan messi al cor pien di desiri»; *Sap* 8, 1: «amator factus sum formæ illius») e da Dio che infonde in entrambe nobiltà (v. 27-28: «Suo esser tanto a Quei che lel dà piace, / che 'nfonde sempre in lei la sua vertute»; *Sap* 8, 2: «Generositatem illius glorificat [*< εὐγένειαν δοξάζει*] contubernium habens Dei; sed et omnium Dominus dilexit illam»); entrambe sono maestre d'umiltà (v. 70: «esempio d'umiltade»; «*sobrietatem* [*< σωφροσύνη*] et prudentiam docet»<sup>51</sup>).

Senza seguire sino in fondo il complesso sviluppo dantesco del concetto, basti qui menzionarne la conseguenza concettuale più importante, cioè l'essenzializzazione dell'amore che smette di essere puro principio di movimento (com'è il desiderio nella *Fisica* aristotelica ripreso da Dante nell'ultimo verso della *Commedia*) per divenire essenza umana e divina: solo questo passaggio da motore a essenza spiega il fatto che nel *Convivio* Dante definisca l'amore causa non efficiente ma formale, della scienza.

<sup>49</sup> Bisogna tener presente che il libro biblico della Sapienza, di origine giudaico-ellenistica e dunque stilisticamente interno alla tradizione filosofica greca, è sul piano formale un panegirico della sapienza (si veda su questo Leproux, *Un discours de Sagesse*) proprio come lo è il libro boeziano, che mescola tuttavia questo genere con quello della *consolatio* senecana e in generale latina.

<sup>50</sup> Valorizza invece questa fonte Fenzi, *Boezio e Jean de Meun*.

<sup>51</sup> Sull'assimilazione cristiana della temperanza o *σωφροσύνη* di tradizione greca all'*humilitas* vedi il classico Gauthier, *Magnanimité, passim*.



## Opere citate

- Albertus Magnus, *Metaphysica libros I-XIII*, in *Opera omnia*, XVI.1, Münster i.W. 1960.
- D. Alighieri, *Commedia*, a cura di G. Inglese, Roma 2007-2016.
- D. Alighieri, *Convivio*, a cura di F. Brambilla Ageno, Firenze 1995.
- D. Alighieri, *Convivio*, a cura di M. Picchio Simonelli, Bologna 1966.
- D. Alighieri, *Convivio*, a cura di G. Busnelli e G. Vandelli, Firenze 1934 e 1937.
- Anonymi cuiusdam Glose in Poetiam Horatii (dicitur Materia)*, a cura di K. Friis-Jensen, in K. Friis-Jensen, *The "Ars Poetica" in Twelfth-Century France. The Horace of Matthew of Vendôme, Geoffrey of Vinsauf and John of Garland*, in «Cahiers de l'Institut du Moyen Âge grec et latin», 60 (1990), pp. 310-388, in part. 336-384.
- Aristoteles, *Ethica Nicomachea, Translatio Roberti Grosseteste Lincolniensis, textus purus*, Leiden 1972 (Aristoteles Latinus, XXVI.3).
- A.M. Bandini, *Catalogus codicum manuscriptorum bibliothecae Mediceae Laurentianae*, Firenze 1768.
- C. Bianca, *Traduzioni interlineari dal greco nel circolo del Salutati: Jacopo Angeli, Niccolò Niccoli, Leonardo Bruni?*, in *Manuele Crisolora e il ritorno del greco in Occidente*. Atti del Convegno internazionale (Napoli, 26-29 giugno 1997), Napoli 2002, pp. 133-150.
- M. Berté, *Petrarca lettore di Svetonio*, Messina 2011.
- P. Boitani, *L'ombra di Ulisse*, Bologna 1999.
- G. Brugnoli, *Svetonio*, in *Enciclopedia dantesca*, V, Roma 1971, pp. 497-498.
- G. Brunetti, S. Gentili, *Una biblioteca nella Firenze di Dante: i manoscritti di Santa Croce*, in *Testimoni del vero: su alcuni libri in biblioteche d'autore*, Roma 2000, pp. 21-55.
- G. Brunetti, *Guinizzelli, il non più oscuro Maestro Giandino e il Boezio di Dante*, in *Intorno a Guido Guinizzelli*. Atti della Giornata di Studi (Università di Zurigo, 16 giugno 2000), Alessandria 2002, pp. 155-191.
- G. Brunetti, *Le letture fiorentine: i classici e la retorica*, in *Dante tra il Settecentocinquantesimo della nascita (2015) e il Settecentenario della morte (2021)*. Atti delle Celebrazioni in Senato, del Forum e del Convegno internazionale di Roma: maggio-ottobre 2015, Roma 2016, pp. 225-253.
- G. Brunetti, *Preliminari all'edizione del volgarizzamento della "Consolatio philosophiae" di Boezio attribuito al maestro Giandino da Carmignano*, in *Studi su volgarizzamenti italiani del Due e Trecento*, a cura di P. Rinoldi, G. Ronchi, Roma 2005, 9-45.
- G. Cerri, *Dante e Omero*, Lecce 2007.
- P. Courcelle, *Étude critique sur les commentaires de la "Consolation" de Boèce (IX<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 14 (1939), pp. 5-140.
- M.-Th. d'Alverny, *La sagesse et ses sept filles* (1946), in M.-Th. d'Alverny, *Études sur le symbolisme de la Sagesse et sur l'iconographie*, Aldershot 1993, pp. 245-278.
- Ch.T. Davis, *L'istruzione a Firenze nel tempo di Dante*, in «Speculum», 40 (1965), pp. 415-435 (poi in Ch.T. Davis, *L'Italia di Dante*, Bologna 1988, pp. 135-166).
- P. Dronke, *Fabula. Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism*, Leiden-Köln 1974.
- E. Fenzi, *Boezio e Jean de Meun. Filosofia e ragione nelle rime allegoriche*, in *Studi di filologia e letteratura dedicati a Vincenzo Pernicone*, Genova 1975, II-III, pp. 9-69.
- G.B. Fowler, *Manuscript Admont 608 and Engelbert of Admont (c. 1250-1331). Appendix 14. "Summa Alexandrinorum"*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 49 (1982), pp. 151-252.
- K. Friis-Jensen, *Medieval Commentaries on Horace* (1997), in K. Friis-Jensen, *The Medieval Horace*, pp. 159-171.
- K. Friis-Jensen, *The Medieval Horace*, Roma 2015.
- K. Friis-Jensen, *Petrarch and the Medieval Horace*, in K. Friis-Jensen, *The Medieval Horace*, pp. 173-188.
- K. Friis-Jensen, *The "Ars Poetica" in Twelfth-Century France* (1990), in K. Friis-Jensen, *The Medieval Horace*, pp. 51-99.
- K. Friis-Jensen, *The Reception of Horace in Middle Ages*, in K. Friis-Jensen, *The Medieval Horace*, pp. 189-197.
- R.A. Gauthier, *Magnanimité. L'idéal de grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris 1951.
- S. Gentili, *L'edizione dell'"Etica" in volgare attribuita a Taddeo Alderotti: risultati e problemi*

- aperti, in *Aristotele fatto volgare. Tradizione aristotelica e cultura volgare nel Rinascimento*, Pisa 2014, pp. 2-22.
- S. Gentili, *L'uomo aristotelico alle origini della letteratura italiana*, Roma 2005.
- S. Gentili, S. Piron, *La bibliothèque de Santa Croce*, in *Frontières des savoirs en Italie à l'époque des premières universités (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*, Roma 2015, pp. 420-442.
- S. Gentili, *La nature de la poésie et la solitude des poètes de Pétrarque à Boccace*, in *Boccace humaniste latin*, a cura di H. CasanovaRobin, S. Gambino Longo, F. La Brasca, Paris 2016, pp. 303-321.
- S. Gentili, *La vulgarisation de l'«Éthique» d'Aristote en Italie aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles: enjeux littéraires et philosophiques*, in «Médiévales», 63 (2012), pp. 47-58.
- S. Gentili, *Lecture dantesche anteriori all'esilio: filosofia e teologia*, in *Dante fra il settecento-cinquantenario della nascita (2015) e il settecentenario della morte (2021)*, Roma 2016, t. I, pp. 303-325.
- S. Gentili, *Poesia e verità in Dante: una questione retorica?*, in *Dante e la retorica*, a cura di L. Marcozzi, Ravenna 2017, pp. 89-105.
- É. Gilson, *Dante et la philosophie*, Paris 1939.
- F.M. Giuliano, *Platone e la poesia. Teoria della composizione e prassi della ricezione*, Sankt Augustin 2005.
- Guillelmus de Conchis, *Glosae super Boethium*, a cura di L. Nauta, Turnhout 1999.
- R.P.C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, Edinburgh 1988.
- Hibernicus Exul, *Carmina*, a cura di E. Dümmler, in *Monumenta Germaniae Historica, Poetae Latini medii aevi*, 1 (*Poetae Latini aevi Carolini*), Berlin 1881, pp. 395-413.
- Johannes Damascenus, *De fide orthodoxa, Burgundii de Pisa translatio*, a cura di E.M. Buytaert, New York-Louvain-Paderborn 1955.
- A. Leproux, *Un discours de sagesse: étude exégétique de Sg 7-8*, Roma 2007.
- C. Marchesi, *L'«Etica Nicomachea» nella tradizione latina medioevale*, Messina 1904.
- C. Marchesi, *Scritti minori di letteratura e di filologia*, I-III, Firenze 1978.
- G. Mazzi, *L'inventario quattrocentistico della biblioteca di S. Croce in Firenze*, in «Rivista delle Biblioteche e degli Archivi», VIII (1897), pp. 16-31; 99-113; 129-147.
- M. Merigoux, *L'ouvrage d'un frère Prêcheur florentin en Orient à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle. Le «Contra legem Sarracenorum» de Riccoldo da Monte di Croce*, in «Memorie domenicane», n.s., XVII (1986), pp. 1-144.
- S. Orlandi, *La Biblioteca di Santa Maria Novella in Firenze dal sec. XIV al sec. XIX*, Firenze 1952.
- R. Piattoli, *Aggiunte al codice diplomatico dantesco*, Firenze 1969.
- J. Plagnieux, *Saint Grégoire de Nazianze théologien*, Paris 1952.
- S. Piron, *Le poète et le théologien. Une rencontre dans le «Studium» de Santa Croce*, in «Pice-num Seraphicum. Rivista di studi storici e francescani», 19 (2000), pp. 87-134.
- G. Pomaro, *Censimento dei manoscritti della Biblioteca di S. Maria Novella. Parte I: Origini e Trecento*, in «Memorie Domenicane», 11 (1980), n.s., pp. 325-470.
- G. Pomaro, *Censimento dei manoscritti della Biblioteca di S. Maria Novella. Parte II: Sec. XV-XVI. Con indice ed edizione in appendice dell'Inventario del 1489 (BNCF Conv. soppr. F. VI. 294)*, in «Memorie domenicane», 13 (1982), n.s., pp. 203-353.
- G. Pomaro, *Firenze. Biblioteca Nazionale Centrale: Fondo Conventi Soppressi (Santa Maria Novella)*, in *Catalogo di manoscritti filosofici nelle biblioteche italiane*, 3. Firenze, Pisa, Pistoia, Firenze 1982 («Corpus philosophorum Medii Aevi. Subsidia», 3), pp. 3-75.
- G. Pomaro, *Un Catalogo di manoscritti filosofici nelle biblioteche italiane*, 4. Cesena, Fabriano, Firenze, Grottaferrata, Parma, Firenze 1982 («Corpus philosophorum Medii Aevi. Subsidia», 4), pp. 201-209.
- F.M. Pontani, *Sguardi su Ulisse. La tradizione esegetica greca all'«Odissea»*, Roma 2005.
- A. Rollo, *Manuele Crisolora e il restauro del greco nel «De vita Caesarum» di Svetonio: un nuovo manoscritto*, in *Talking to the Text: Marginalia from Papyri to Print. Proceedings of a Conference held at Erice, 26 September-3 October 1998, as the 12<sup>th</sup> Course of International School for the Study of Written Records*, Messina 2002, I, pp. 401-405.
- D. Sbacchi, «Lo gran mar de l'essere» («Paradiso» I, 113), in «L'Alighieri», 38 (2011), pp. 143-149.
- F. Stegmüller, *Repertorium biblicum Medii Aevi*, Madrid 1950.
- M.-L. Thérél, *À l'origine du décor du portail occidental de Notre-Dame de Senlis. Le triomphe de la Vierge-Église. Sources historiques, littéraires et iconographiques*, Paris 1984.
- C. Villa, *I manoscritti di Orazio. I*, in «Aevum», 66 (1992), pp. 95-135.

- K. Ubl, *Zur Entstehung der Fürstenspiegel Engelberts von Admont (1331)*, in «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters», 55 (1999), pp. 499-548.  
F. Zambrini, *Novelle d'incerti autori del sec. XIV*, Bologna 1815.  
J.M. Ziolkowski, *Dante and the Greeks*, Washington D.C. 2014.

Sonia Gentili  
Università "La Sapienza"  
sonia.gentili@uniroma1.it



# L'ordre dominicain dans le ciel du soleil. Dante Alighieri et la « viva giustizia » du *Paradiso*

par Thomas Ricklin (†)

This article analyses the dynamic role of Justice in Dante's *Comedy*. As the judge of his Other-world, Dante establishes harsh punishments for the sinners in his *Inferno*. Moreover, he attacks their earthly fame in a way similar to what he experienced as an exile condemned to death by his Commune – knowing that, to put it with Augustine and Remigio de' Girolami, individual wellbeing consists of the collective *bonum commune*. Dante also defines the lighter penitences which torture the souls of his *Purgatorio*. Finally, Dante's Justice shines alive in his *Paradiso*, first in the sky of Mercury and then, at its apotheosis, in the sky of Jupiter, when the eagle answers Dante the Pilgrim's difficult questions about the salvation of pagan souls. As the eagle points out, even the blessed souls do not know the names of all the saved ones, and this remark should invite mortals to restrain from judging their peers. A similar message seems to be at the very heart of Aquinas' speech in the sky of the Sun. In this sphere, in which the Dominican Order reigns as the most represented, two elements of incertitude invite caution when it comes to judging. On the one hand, the presence of a third crown, besides the ones of Bonaventure and Aquinas, whose inhabitants are not further identified, reminds us of the limited knowledge that even blessed souls have of the mystery of God's justice. On the other, the election of Siger of Brabant in the very same crown as Aquinas suffices to contradict any expectations in such regard, no matter how well-grounded in appearance.

Middle Ages; 13<sup>th</sup>-14<sup>th</sup> Centuries; Dominican Order; Florence; Dante Alighieri; Remigio de' Girolami; Thomas Aquinas; Siger of Brabant; Justice; Fame; Infamy.

En tant que « vir praedicans iustitiam » (*Ep.* XII.7), on peut voir en Dante l'inventeur de la porte infernale qui donne accès à la « citta dolente », à « l'eterno dolore », à la « perduta gente » (*If.* III.1-3), érigée par un créateur animé par la justice, comme il le dit tout de suite après : « Giustizia mosse il mio alto fattore » (v. 4). Probablement, on se fera surprendre avec plaisir, par la suite, par Trajan, empereur romain qui représente une justice allant de pair avec la piété (*Pg.* X.93 : « giustizia vole e pietà mi ritene »). Et on se sentira encore plus soulagé en lisant qu'au *Paradiso* la justice devient, bien avant son évo-

cation ultime (*Pd.* XXX.45), « viva », non seulement par la « vendetta » de la mort du Christ (*Pd.* VI.88), mais aussi parce que la « viva giustizia » fait que les gages paradisiaques correspondent aux attentes respectives des bienheureux (*Pd.* VI.118-123).

Il n'y a pas de doute, sous la plume de Dante, la justice, habituellement définie comme la « volonté constante et perpétuelle de rendre à chacun son droit »<sup>1</sup>, évolue dans la *Commedia* vers une fin paisible. Pourtant, avant qu'elle puisse prendre le bon chemin, un problème fondamental doit être résolu, parce que l'auteur de la *Commedia* est non seulement hautement conscient d'être un homme condamné, mais il est de fait un homme condamné à mort par un bourreau<sup>2</sup>. Sa parole n'a donc plus grande chance d'être entendue à Florence et elle risque de se perdre dans le vaste espace au-delà du terrain dominé par la capitale située sur l'Arno. Comme explique Thomas d'Aquin, la *civitas* étant la communauté parfaite, le bien d'un homme singulier, tel ce Dante qui a subi des injures, n'est pas une fin en soi, mais son bien existe uniquement en raison du bien commun<sup>3</sup>. De la même manière, le dominicain Remigio de' Girolami, figure de première importance à Santa Maria Novella à l'époque de Dante, affirme, dans son *De bono comuni* – en cohérence avec l'adage augustinien que « Toute partie qui n'est pas en harmonie avec son univers est honteuse »<sup>4</sup> – que « chaque citoyen, aussi misérable soit-il en lui-même, doit s'engager pour faire prospérer sa commune, parce que, par la commune prospère, il prospérera lui-même »<sup>5</sup>.

Un « vir predicans iustitiam » condamné à mort par les autorités de sa commune a, bien sûr, de bonnes raisons de se plaindre, mais sa plainte demande, pour être entendue, à trouver une *universitas*. Si l'*Epistola* xii date de 1316 environ, alors la construction de cette nouvelle communauté, en tant qu'auditoire de plaintes qui n'ont aucune chance d'être entendues à Florence,

<sup>1</sup> *Corpus iuris civilis*, *Inst.* I, 1 : « Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuens ». C'est la définition retenue par Thomas, « si recte intelligatur » (Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, IIa-IIae, q. 58, a. 1, arg. 1), qui se trouve aussi dans les premiers paragraphes du *Digeste* (1.1.10 pr), où elle est immédiatement suivie par la liste minimale des préceptes du droit qui recommande « de vivre honnêtement, de ne faire de tort à personne et de rendre à chacun ce qui lui est dû » (1.1.10.1). Pour une lecture de la justice dans la *Commedia* à l'aide de Thomas d'Aquin, voir Gilbert, *Dante's Conception of Justice*, dont ne tient pourtant pas compte la reconstruction catholique de Bianchini Jesurum, *Dante Giurista* ?

<sup>2</sup> Voir Campanelli, *Le sentenze*.

<sup>3</sup> Voir Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, IIa-IIae, q. 90, a. 3 ad 3 : « (...) sicut bonum unius hominis non est ultimus finis, sed ordinatur ad bonum commune, ita etiam et bonum unius domus ordinatur ad bonum unius civitatis, quae est communitas perfecta ». Pour une évaluation historique pertinente de cette conception du citoyen, voir Grossi, *L'ordine giuridico medievale*.

<sup>4</sup> Augustinus, *Confessiones*, III.8, 12 : « Turpis est omnis pars universo suo non congruens ».

<sup>5</sup> Remigio de' Girolami, *De bono comuni*, cap. 9, p. 170 : « Studeat ergo civis, quantumcumque sit miser in se, ut commune suum floreant quia ex hoc ipso et ipse florebit ». Pour la citation de la phrase augustinienne, voir *ibidem*, p. 168. Pour une évaluation historique du statut de citoyen, voir Bowsky, *Medieval Citizenship*, p. 205, qui définit le citoyen de façon générale : « The urban citizens were men who possessed a specified minimum wealth, resided within the city, demonstrated willingness and ability to pay taxes, and who performed the other real and personal services that the commune demanded of its citizenry »; voir aussi Riesenberg, *Citizenship at Law*.

est déjà bien avancée. *L'Inferno* et le *Purgatorio* désignent sans la moindre ambiguïté l'*universitas* dont Dante pèlerin est partie intégrante, et à laquelle Dante auteur lie désormais son existence. Le critère d'appartenance à la nouvelle *universitas* qui prend forme est formulé au troisième chant par Virgile. Bien que le poète latin exprime par le vers « che visser senza 'nfamia e senza lodo » (*If.* III.36) un critère de non-admission, il en résulte par simple inversion que les personnes au sujet desquelles on raisonnera dorénavant ont vécu en s'attirant soit l'infamie soit la renommée.

Cette annonce, selon laquelle toutes les personnes qu'on rencontrera dorénavant dans la *Commedia* s'y trouvent soit pour leur infamie (« 'nfamia ») soit pour leur renommée (« lodo ») semble à ce jour encore provoquer le désarroi. Même un exégète moderne qui perçoit la *Commedia* comme une *infamy-making machine*<sup>6</sup>, à savoir Justin Steinberg, préfère ne pas faire référence à *If.* III.36. À l'époque de Dante, un des premiers commentateurs de *L'Inferno*, le frère carmélite Guido da Pisa, s'était montré plus courageux. Guido est bien sûr de l'avis que le critère formulé en *If.* III.36 est contraire à la foi chrétienne. En effet, puisque le Christ a déclaré : « Qui n'est pas avec moi est contre moi » (*Mt* 12,30), il ne reconnaît donc pas un troisième groupe qui représenterait les non-concernés, pour ainsi dire. Néanmoins, frère Guido défend le poète et ne le condamne pas, parce que, selon lui, Dante parle ici poétiquement et non théologiquement<sup>7</sup>. Dans des temps plus récents, Theodore Silverstein, éditeur de l'Apocalypse de Paul, a contribué à une lecture moins provocatrice du vers en question<sup>8</sup>. Dans l'Apocalypse de Paul, texte dont l'origine remonte à l'Égypte du IV<sup>e</sup> siècle chrétien<sup>9</sup>, se trouve mentionnée une multitude de gens immergées à différents degrés dans un fleuve de feu. Le guide angélique explique « qu'ils sont ni froids ni chauds parce qu'ils comptent ni parmi les justes ni parmi les impies. Ils ont passé leur vie avec des choses terrestres, priant quelques jours et péchant pendant les autres, fornicant jusqu'à la mort »<sup>10</sup>. Pourtant, puisqu'ils ne sont ni froids ni chauds, tout en étant punis, ils ne sont pas exclus du système pénal de l'au-delà, de même que le groupe de Dante.

Sans qu'on ne connaisse pour l'instant de véritables modèles pour cette décision, qualifiée de problématique au moins par un commentateur contemporain, Dante peuple sa *Commedia* exclusivement avec des sujets qui se distinguent par leur renommée ou leur infamie. Comme nous l'avons vu, Dante

<sup>6</sup> L'expression est de Steinberg, *Dante and the Limits of the Law*, p. 21.

<sup>7</sup> Guido da Pisa's *Expositiones*, ad *If.* III.34-42 : « Et quamvis hoc sit contra fidem catholicam, quia Christus in Evangelio ait: "Qui non est mecum, contra me est", sustinendus est iste poeta et non damnandus, quia poetice et non theologice loquitur in hac parte ».

<sup>8</sup> Voir Silverstein, *Did Dante Know the Vision of St. Paul?*

<sup>9</sup> Voir l'abondante introduction dans Silverstein, Hilhorst, *Apocalypse of Paul*.

<sup>10</sup> Je cite l'édition la plus récente de Damongeot-Bourdat, *Un nouveau manuscrit*, p. 53, 31 : « Neque frigidi neque calidi sunt, quia neque in numero iustorum inventi sunt neque in numero impiorum. Isti enim impenderunt tempus vite sue in terrenis, dies aliquos facientes in orationibus, alios vero dies in peccatis, fornicacionibus usque ad mortem ». Voir Silverstein, Hilhorst, *Apocalypse of Paul*, p. 136a.

auteur appartient *de jure* incontestablement au deuxième groupe. C'est alors grâce à l'intégration des infâmes dans le monde de la *Commedia* que cet au-delà s'avère un lieu idéal pour Dante lui-même. L'inclusion des sujets marqués par l'infamie permet au conteur de son séjour dans l'au-delà de bénéficier, dès le début, d'une série de valorisations qui vont d'un accueil parmi les poètes (*If.* IV.97-102) jusqu'à l'examen de foi magistralement soutenu (*Pd.* XXIV-XXVI). De plus, le narrateur vivra, à un certain moment de son chemin, une identification nominale en tant que Dante (*Pg.* XXX.55), identification qui équivaut à la signature de l'œuvre et, par là, à la reconnaissance de sa propre responsabilité d'auteur.

Dans cette perspective, les trois cantiques apparaissent moins comme une *infamy-making machine* que comme un itinéraire au long duquel une infamie de fait se transforme en revendication poétique de renommée. Cette transformation se fait évidemment aussi sous le signe de l'*infamia*, même si la notion d'*infamia* n'occupe qu'une place marginale dans le lexique de la *Commedia*. Après avoir été prononcée une première fois par Virgile en *If.* 3.36, le narrateur l'utilise encore lors de la description du Minotaure appelé « infamia di Creti » (*If.* XII.12). À l'occasion des trois occurrences restantes, à savoir *If.* XVI.66, *If.* XXXIII.8 et *Pg.* XX.114, le mot sort de la bouche de divers interlocuteurs des deux pèlerins, plus précisément des lèvres de Guido da Montefeltro, Ugolino della Gherardesca et Hugues Capet. Ainsi *infamia* semble avant tout une parole d'ambiance aristocratique.

Pourtant, si l'auteur Dante évite que ses deux pèlerins parlent d'*infamia*, il n'hésite pas à leur faire observer des sujets qui se trouvent dans des situations infamantes. L'importance capitale des gestes infamants, qui sont souvent des gestes fondamentalement violents pour l'imaginaire dantesque, a été soulignée récemment par Alessandra Stazzone<sup>11</sup>, Justin Steinberg, déjà cité, et Giuliano Milani<sup>12</sup>.

Avec ses descriptions de mutilations déshonorantes (inspirées par la fin de Judas, selon *Act* 1, 18), telles celles de Mohammed et de son gendre Ali infligées par un « diavolo », bourreau à l'épée, *If.* XXVIII est sûrement le lieu le plus violent de toute la *Commedia*, avec les vers 64-66 qui décrivent le visage de Pier da Medicina « qui avait la gorge transpercée / le nez coupé jusque sous les cils, / et qui n'avait plus qu'une seule oreille », celui présentant la « langue coupée dans le gosier » (v. 101) de Curion et celui concernant Mosca dei Lamberti amputé des deux mains (v. 103).

Sans aucun doute, comme toutes les peines de la *Commedia*, celles peu symboliques de *If.* XXVIII sont aussi l'expression de la *giustizia* et cette justice est, dès le début de *l'Inferno*, la justice divine (cf. *If.* III.125), mais cela ne signifie pas que celle-ci soit immobile. Au contraire, la justice divine est

<sup>11</sup> Voir Stazzone, «Alla tua onta io porterò di te vere novelle», ainsi que Stazzone, *La renommée dans la "Divine Comédie"*, pp. 171-204.

<sup>12</sup> Milani, *Dante e la pittura infamante*.



pleinement en mouvement. Elle descend d'abord au point le plus bas de l'*Inferno* pour remonter, par la suite, au travers du *Purgatorio* vers le *Paradiso*. Ce long parcours a été conçu par son auteur Dante comme une mise en scène d'une richesse presque infinie de situations, mais la justice reste, elle, une ; elle ne change pas d'identité et semble peiner à se montrer plus conciliante. Encore sur la montagne du Purgatoire, on la voit châtier celui qui est appelé le plus coupable de la ville natale du narrateur – il s'agit de Corso Donati –, avec une punition aussi horrible qu'honteuse (*Pg.* XXIV.82-87) : « (...) je vois le plus coupable / traîné à la queue d'une bête, / vers la vallée qui jamais ne pardonne. / La bête va à chaque pas plus vite, / accélérant continuellement, jusqu'à le percuter, / et elle laisse le corps vilement défaire ».

Mais aussi dans les situations punitives moins exceptionnelles du *Purgatorio*, où la piété s'associe dès le début à la justice, cette dernière ne se montre pas particulièrement indulgente. Les avars, par exemple, de *Pg.* XIX subissent une peine qui leur inflige de se tenir allongés par terre et de tourner leurs derrières vers le ciel (*Pg.* XIX.97 et suivants). Parmi eux, le pape Hadrien V, explique que la justice les a jetés ainsi par terre – « giustizia qui a terra il merse » (v. 120) –, parce que de leur vivant, ils n'ont pas levé leur regard vers le haut ; et puisque, par manque d'amour, ils n'ont pas agi, la justice les tient serrés – « giustizia qui stretti ne tene » (v. 123) –, ligotés aux pieds et aux mains pour aussi longtemps que cela plaira au « giusto sire » (v. 125).

Ce n'est qu'au *Paradiso* que la justice qui, au *Purgatorio*, mordille (« pilucca », *Pg.* XXIV.39), encore ses protégés, devient enfin « viva » (*Pd.* VI.88), en inspirant tout d'abord l'empereur Justinien qui se présente au deuxième ciel (celui de Mercure) comme l'auteur du *Corpus iuris civilis* (v. 11). Mais la justice éclatera dans toute sa vivacité au sixième ciel, où Dante auteur l'exalte avec ces paroles (*Pd.* XVIII.115-117) :

O dolce stella, quali e quante gemme  
mi dimostrano che nostra giustizia  
effetto sia del ciel che tu ingemme !

Comme l'explique de façon succincte Jacopo della Lana dans son commentaire, ces vers parlent du ciel de Jupiter et ils démontrent, en pleine conformité avec les vers précédents (vv. 91 et suivants) que la justice – œuvre des gouvernants parmi les mortels – est l'effet de cette planète. Et Jacopo ne manque pas de préciser<sup>13</sup> :

<sup>13</sup> Jacopo della Lana, *Commento*, pp. 2226 sg. : « Or sí come Albumasar ne l'*Introdutorio* maor pone Iupiter essere significadore di ri, principi e baruni, li quai hano a reger lo povolo, cussí l'autore pone in questo pianedo de Iupiter quelle anime che in la prima vita aveano la sovradicta conditione, li qua' amòno tanto la iustisia in li soi regimenti e dominii, quanto fé bisogno ad essere in la secunda vita famigliari del çusto Creatore. (...) l'autore fa fare de quelle alme beate una aquilia, a demonstrar come quella è 'l principal segno della monarchia mundana ». Pour le renvoi à Albumasar, que l'éditeur moderne de Jacopo préfère négliger, voir *Liber introductorii maioris ad scientiam judiciorum astrorum*, V, traduction de Jean de Séville, qui explique entre autres, p. 312, que Jupiter « significat sapientes et legis doctores et iudices iustos (...) ». Et vene-

Comme explique Albumasar, dans le *Liber introductorii maioris*, Jupiter est indicateur des rois, des princes et des barons qui doivent gouverner les peuples, et ainsi l'auteur place dans cette planète de Jupiter ces âmes qui, dans leur première vie, répondaient à la dite condition, à savoir qu'ils aimaient la justice dans leurs royaumes et domaines autant qu'il faut pour être, dans la deuxième vie, de la famille du juste Créateur. (...) l'auteur fait former à ces âmes bienheureuses un aigle pour montrer que celui-ci est le signe principal de la monarchie de ce monde (...).

Le ciel de la planète de la justice et des justes (parmi lesquels se trouve Riphée), décrit de *Pd.* XVIII.67 à la fin de *Pd.* XX, c'est-à-dire du ciel de Mars à celui de Saturne, est le théâtre d'une des visions les plus oniriques de l'entière *Commedia*. Dès que le pèlerin se sait au ciel de Jupiter, il voit que des « sante creature » (*Pd.* XVIII.76) se mettent d'abord à constituer des lettres qui forment le verset d'ouverture de la *Sapientia Salomonis* : « Diligite iustitiam qui iudicatis terram. » Par la suite, les saintes créatures composent, toujours dans l'air, la figure de l'aigle qui sera, par la suite, une figure dominante (XVIII.70-114). Une fois l'aigle formé, la voix de l'auteur exprime un éloge de la justice et une courte invective contre le pape (XVIII.115-136). Le chant suivant s'ouvre par l'explication du mode de parler de cet être collectif qu'est l'oiseau impérial (XIX.1-21), phénomène « per fantasia già mai compreso » (v. 10). Puis l'aigle prête l'oreille à un ancien doute du pèlerin – doute ineffaçable si l'on tient compte du fait qu'il a aussi laissé sa trace dans la *Mon.* II.vii.4-7 –, demandant en toute limpidité (*Pd.* XIX.70-78):

(...) Un uom nasce alla riva  
dell'Indo, e quivi non è chi ragioni  
di Christo nè chi legga nè chi scriva;  
e tutti suoi voleri e atti buoni  
sono, quanto ragione umana vede,  
sanza peccato in vita od in sermoni.  
Muore non battezzato e senza fede:  
ov'è questa giustizia che 'l condanna?  
ov'è la colpa sua, se ei non crede?

La réponse de l'aigle à cette question, qui traite d'« un problème redoutable, encore aujourd'hui », ainsi que l'exprime finement mon ami et maître Ruedi Imbach<sup>14</sup>, se développe progressivement. Après une franche réprimande contre celui qui a osé poser cette question (vv. 79-103), l'aigle affirme que personne n'est jamais monté au paradis sans croire au Christ (vv. 103-105). Ceci dit, il blâme les chrétiens en les comparant aux Ethiopiens et aux Perses, pour

rantiam et regnum, regem quoque et divites (...) », alors que la version d'Hermann de Carinthie, *ibidem*, VIII, p. 144, parle d'« animi nobilitas, sana sapientia et intellectus » ainsi que de « dignitates, regna et principatus ». Pour des lieux parallèles chez Firmicus Maternus, voir Palgen, *Dantes Sternglaupe*, pp. 55-61.

<sup>14</sup> Imbach, *Où est cette justice qui le condamne ?*, p. 9. Un peu plus grandiloquent mais peut-être aussi un peu moins informé à propos de cette question est l'article de Barolini, *Dante's Sympathy for the Other*, qualifiant la question d'« extraordinary challenge to orthodoxy » (p. 191).

terminer le chant par une invective, selon les règles de l'art, contre les princes chrétiens (vv. 106-148). Le chant suivant se déroule encore dans le ciel de Jupiter ; cependant, la première réponse à la question déroutante se trouve ici fondamentalement modifiée. Le chant s'ouvre par des tercets de notes angéliques (XX.18 : « angelici squilli ») et se poursuit avec la description de l'œil de l'aigle, où le roi David brille en tant que pupille, alors que Trajan, Ézéchias (de Juda), Constantin, Guillaume dit le Bon et Riphée forment le sourcil (vv. 19-72). Cette fantasmagorie, en partie énigmatique, présente au ciel de Jupiter deux figures, Trajan et Riphée, dont la présence dans la région des anges ne peut que faire « maravigliar » (vv. 101). Le grand oiseau explique pourtant que, contrairement à ce que son interlocuteur croit, ces deux hommes avaient quitté leurs corps en tant que « christiani, in ferma fede » (v. 104).

Ainsi le doute du pèlerin articulé aux vers XIX.70-78 est écarté grâce aux deux cas spécifiques de Trajan et de Riphée, alors qu'il n'est plus fait mention du destin de l'homme né sur la rive de l'Indus (comme on ne dispose pas non plus de données nouvelles à propos de Caton d'Utique, dont la libération des Limbes [Pg. I.90] reste une énigme<sup>15</sup>). Ce sont donc seulement ces deux exemples qui invitent les « mortali » (Pd. XX.133) que nous sommes à retenir nos jugements, d'autant plus que même les bienheureux confessent : « non conosciamo ancor tutti li eletti » (v. 135).

Pour qui a suivi Dante et Béatrice jusqu'au ciel de Jupiter, l'affirmation que mêmes les bienheureux ne connaissent pas encore tous les élus et que les mortels doivent donc naturellement se retenir dans leurs jugements (Pd. XX.133-134 : « e voi, mortali, tenetevi stretti / a giudicar ») n'a rien d'étonnant.

La devise énoncée au ciel de Jupiter est simplement le rappel du message formulé par la figure de Thomas d'Aquin vers la fin de son discours au ciel du Soleil : « Non sien le genti, ancor, troppo sicure / a giudicar » (Pd. XIII.130-131). On a beaucoup écrit à propos de ce Thomas, figure que le lecteur de la *Commedia* connaît pour l'instant seulement comme envoyé au ciel, dans le sens d'« assassiné », par Charles d'Anjou (Pg. XX.67-69)<sup>16</sup>. Pourtant, au plus tard depuis Ernest Renan<sup>17</sup>, on s'est moins intéressé au Thomas tué violemment selon l'auteur de la *Commedia* qu'à la réunion de Thomas et de Siger de

<sup>15</sup> Voir Carron, *Le héros de la liberté*, p. 898 qui, en conclusion d'une étude vraiment monumentale, renonce à déterminer la question.

<sup>16</sup> Voir à ce propos Ricklin, *L'image d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin*, particulièrement pp. 136-137 ; et pour le mépris profond de Dante à l'égard des descendants de Hugues Capet, voir Fenzi, *Tra religione e politica*. Soulignons pour l'occasion que Dante est, selon nos connaissances actuelles, le premier auteur à faire allusion à une mort violente de Thomas, voir Sánchez, *Como y de qué murió Santo Tomas de Aquino*, en particulier p. 380. Relevons que le Charles I<sup>er</sup> d'Anjou historique semble avoir estimé Thomas : en témoignent la rémunération de l'enseignement napolitain de l'Aquinate d'une once d'or par mois par son trésor et, surtout, le document qui utilise, en parlant du frère, le titre honorifique de *dilectus noster*, voir Scandone, *La vita, la famiglia e la patria di S. Tommaso De Aquino*, p. 26, ainsi que, pour le document en question, *Fontes Vitae S. Thomae Aquinatis* – le Thomas assassiné par Charles, évoqué au *Purgatorio*, se présente ainsi en nette opposition contre les Angevins, profondément détestés par Dante.

<sup>17</sup> Voir Renan, *Averroès et l'averroïsme*, p. 251.

Brabant, imaginée au ciel solaire par le même auteur<sup>18</sup>. Alors que ce passage de la *Commedia* a contribué à la redécouverte de Siger<sup>19</sup>, il me semble que, parmi les historiens de la philosophie, s'est affirmée une tendance à considérer le rapprochement des deux figures comme le point culminant de la trajectoire solaire et à l'isoler de son contexte. On a donc perdu de vue que les deux forment seulement un des éléments d'un ensemble narratif beaucoup plus vaste et hautement structuré.

Dans le cadre plus vaste du *Paradiso*, cet ensemble correspond à l'intégralité du séjour de Dante et Béatrice dans le ciel du Soleil. Il s'ouvre avec *Pd.* X et se termine avec *Pd.* XIV.81. Les trois chants et demi de *Pd.* X-XIV sont conçus comme une unité narrative symétrique, à laquelle s'ajoute toutefois un élément final qui rompt l'équilibre précédent. Le portrait de saint François (XI.43-117) trouve son pendant dans la figure de saint Dominique (XII.46-105) : les portraits des fondateurs des deux grands ordres mendiants sont présentés par Bonaventure et Thomas, les deux théologiens faisant chacun partie d'une couronne de douze esprits ardents (X.94-138 et XI.127-141). Le chiasme de *Pd.* X-XIV où un dominicain fait l'éloge de saint François et un franciscain exalte saint Dominique, a donc comme thème le triomphe des deux ordres mendiants. Vu que la vie de saint François présentée par Thomas aboutit à une critique de l'ordre des dominicains (XI.124-132), alors que celle de saint Dominique racontée par Bonaventure finit par une critique des franciscains (XII.112-126), on pourrait parler d'un « triomphe » sans triomphalisme.

Aussi convaincante que cette reconstruction du message principal des chants X-XIV du *Paradiso* puisse sembler, elle comporte deux limites. Elle ne considère en effet ni l'ordre spatial ni la dynamique narrative de l'ensemble. L'ordre spatial, qui n'est pas à confondre avec les indications géo-astronomiques présentes dans les tercets, fait que l'ensemble des quatre chants ne se présente pas sur un seul plan, mais qu'il évolue en profondeur, à cause de l'évidente inégalité d'espace que les deux couronnes aux douze esprits ardents occupent chacune. La couronne présentée par Bonaventure s'avère trois fois plus petite que celle de Thomas. Le dominicain dispose de quinze tercets pour évoquer les composants de sa guirlande (X.94-138), alors que le franciscain doit se contenter de cinq tercets (XII.127-141). Cette disproportion saute d'autant plus facilement aux yeux que les présentations des fondateurs des deux ordres sont de longueur presque égale, saint François ayant droit à 25 tercets contre 20 pour saint Dominique. Pour ce qui est de l'ordre spatial, Dante auteur présente donc, dans un premier temps, une scène à trois plans où le plan

<sup>18</sup> Reste incontournable la présentation de Imbach, *Dante, la philosophie et les laïcs*, pp. 141-148.

<sup>19</sup> Avant Renan, déjà Ozanam avait identifié, profitant des recherches de Joseph Victor Le Clerc, en Siger de Brabant « le docteur au pied duquel Dante s'est assis » à Paris, dans la deuxième édition de son *Dante et la philosophie catholique*, p. 319. Ozanam mentionne explicitement « les belles recherches de M. Victor Le Clerc sur Siger de Brabant » (*ibidem*, p. 320) que celui-ci a publié deux ans plus tard en 1847 dans l'*Histoire littéraire de la France*, tome XXI, où il aborde, p. 97, la vie de Siger sous les auspices de Dante : « Quelques mots d'un grand poète ont suffi pour immortaliser le professeur Siger ».

médian est occupé par les deux saints de stature presque égale ; ils sont flanqués par ceux qui prononcent leurs éloges : Thomas visiblement plus grand au côté du *poverello*, et Bonaventure plus menu au côté de Dominique. En arrière-plan, on entrevoit enfin la couronne de Bonaventure, alors que celle de Thomas domine au premier plan.

Malgré ces trois plans, dominés par Thomas, le ciel du Soleil n'est cependant pas encore embrassé dans son intégralité, ce qui ne sera le cas qu'une fois la dynamique narrative prise en considération. En *Paradiso* XIV.5-9 la « gloriosa vita » de Thomas se tait et Béatrice prend la parole pour articuler deux questions (vv. 13-18) pour lesquelles Dante pèlerin attend une réponse (vv. 10-12). Les deux interrogations – à savoir si la lumière des âmes bienheureuses persistera avec les âmes pour l'éternité et si oui, comment se fait-il qu'elle n'empêchera pas de voir les âmes revêtues de leur corps – sont expliquées par une « voce modesta, / forse qual fu dell'angelo a Maria » (*Pd.* XIV.35s), que le pèlerin entend « nella luce più dia / del minor cerchio » (vv. 34-35). Pour comprendre qui se sert ici d'une voix ressemblant à celle de l'ange parlant à Marie pour répondre aux deux problèmes, soulevés d'ailleurs aussi par Thomas<sup>20</sup>, il faut d'abord identifier quelle est cette « couronne mineure ». C'est en effet la couronne de Thomas, encerclée par la guirlande de Bonaventure (XII.3-6). Puis, il faut se souvenir que cette « quinta luce, ch'è tra noi più bella » (X.109) est celle « u' sì profondo saver fu messo, che (...) non surse il secondo » (vv. 112-114). Une fois tous les renvois déchiffrés, il revient donc à Salomon de fournir les derniers enseignements que le ciel du Soleil réserve à Dante pèlerin (XIV.37-60). Puis le séjour dans ce ciel se termine avec la vision d'une couronne de « novelle sussistenze » (v. 73), qui seront pourtant évoquées sans aucune spécification ultérieure à propos de leurs composants singuliers (vv. 67-78).

Parlant en dernier dans le ciel du Soleil, Salomon met définitivement en évidence le caractère spécifique de cette sphère. Le Soleil désigne – notamment grâce à Salomon – le lieu paradisiaque qui se distingue, pour Jacopo della Lana déjà, par la présence des « persone ch'èno stade in la prima vitta cussì alluminaduri de gl'altri homini in scientia, come lo sole entro gl'altri pianiti è quello c'alumina tutti gl'altri corpi celesti e l'aere »<sup>21</sup>. Dante décrit Salomon, par la bouche de Thomas, comme un homme d'une sagesse sans pair et justifie cette affirmation dans l'ultime intervention du dominicain qui occupe presque l'intégralité du chant XIII (vv. 31-142). Au cours de cette dernière leçon thomasienne dans le *Paradiso*, on apprend entre autres que nous naissons con « diverso ingegno » (v. 72) et que la plus haute qualité de ce roi auquel Dieu avait offert la réalisation d'un souhait (cf. *IIIRg* 3, 5-14) était la « regal prudenza » (*Pd.* XIII.104).

<sup>20</sup> Voir Thomas de Aquino, *In IV Sent.*, dist. XLIV, q. 2, a. 4 : « Utrum corporibus gloriosis claritas conveniet » et aussi *ibidem*, q. 1, a. 2.

<sup>21</sup> Jacopo della Lana, *Commento*, p. 1998.

Suite à toutes les explications que la figure de Thomas fournit, avant que Salomon lui-même ne prenne enfin la parole, les autres membres de leur couronne – et le constat vaut d'autant plus pour la couronne de Bonaventure – s'évanouissent dans la splendeur de leur planète. Toutefois la présence des dix figures qui forment avec Thomas et Salomon la première couronne n'est pas secondaire dans l'économie de la *Commedia*. Au contraire, tout comme le séjour au ciel du Soleil se termine, en dépit de toutes les explications théologiques, avec l'incertitude de la troisième couronne (*Pd.* XIV.70-75), qui démontre, par l'absence de tout élément identifiable, une fois encore que même celui qui est sur place, comme Dante pèlerin, n'a qu'une vision imparfaite de la population céleste, de même, la fonction de la couronne de Thomas consiste à ébranler les convictions soi-disant bien fondées. Mais, pour bien saisir cet aspect, il faut d'abord reconsidérer la couronne de Thomas dans son intégralité, sans trop se perdre parmi les éléments accessoires, aussi attractifs soient-ils<sup>22</sup>.

Le *je* qui présente la guirlande se déclare d'abord membre de l'ordre dominicain, indique par la suite à sa droite son confrère et maître Albert le Grand et prononce enfin son propre nom : Thomas d'Aquin (*Pd.* X.92-99). Une justification de la présence des deux dominicains à cet endroit précis de l'au-delà, c'est-à-dire dans la « quarta famiglia / de l'alto Padre » (vv. 49-50), n'a pas lieu, sauf que les deux frères comptent parmi ces dominicains qui se trouvent sur les chemins montrés par Dominique (vv. 94-96). L'aide que Gratien a fournie aux deux foyers « che piace in Paradiso » (v. 105) est par contre responsable de sa présence riante, troisième des flammes de ce chant. Avec le quatrième personnage, s'ouvre pour ainsi dire la partie énigmatique de la présentation de la couronne, au cours de laquelle cinq lumières sont évoquées, chacune par une sorte de devinette qui n'a pas d'équivalent dans la couronne de Bonaventure. Le Pierre offrant son trésor avec la petite pauvre à l'Eglise est uniquement identifiable pour qui sait que l'auteur des *Sentences* avait déclaré, dans la première phrase de son prologue, vouloir « cum pauperula in gazophylacium Domini mittere », en s'attribuant le comportement exemplaire de la pauvre veuve de *Lc* 21, 1 (et *Mc* 12, 41)<sup>23</sup>. La plus belle lumière, de laquelle le monde terrestre entier veut avoir des nouvelles (vv. 109-111), est rappelée d'une manière énigmatique, préparant et justifiant les explications de Thomas qui occuperont, comme on vient de le voir, presque l'intégralité du treizième chant (XIII.34-142). Mais déjà maintenant, celui qui connaît le verset « dedi tibi cor sapiens et intellegens in tantum ut nullus ante te similis tui fuerit nec post te surrecturus sit » (*III Rg* 3, 12), peut identifier la lumière en question « u' sì profondo saver fu messo, che (...) non surse il secondo » (X.112-114) sans trop d'hésitation. Des connaissances bibliques ne suffisent en revanche pas pour identifier avec certitude la lumière qui a vu le plus profondément en la nature angélique et ecclésiastique (vv. 115-

<sup>22</sup> Qui préfère par contre le parcours des éléments accessoires, consultera avec profit Bausi, *Dante fra scienza e sapienza*. Pour un dense commentaire, voir maintenant Falzone, *Il sole dei sapienti*.

<sup>23</sup> Voir Petrus Lombardus, *Sententiae in IV libris distinctae, Prologus*.

117). Dans ce cas, il faut au moins une familiarité minimale avec le *Corpus dionysiacum*. Que le jeu de cache-cache frise parfois l'équivocité, de façon à ce que la postérité ne sache pas trouver une solution unanime, est illustré par les vers suivants : « quello avvocato de' tempi christiani / dal cui latino Augustin si provide » (vv. 119-120)<sup>24</sup>. Tout à fait identifiable semble, par contre, au moins pour qui dispose d'une certaine familiarité avec la géographie ecclésiastique de l'Italie du Nord, le martyr qui est connu pour avoir démontré que le monde est illusoire et dont le corps est inhumé au *Ciel d'oro* (vv. 124-129). C'est évidemment le corps de Boèce auquel on rend honneur sur les autels de San Pietro in Ciel d'Oro, à Pavie précisément<sup>25</sup>.

Après Boèce, la couronne de Thomas ne connaît plus d'énigme, les derniers quatre esprits étant désignés avec leurs noms courants : « Isidoro », « Beda » et « Riccardo », au vers 131; et enfin, mais seulement à la fin du quatrième vers des six qui lui sont réservés : « Sigieri ». Sa description s'ouvre par l'orientation du regard du pèlerin par le guide : « Questi onde a me ritorna il tuo riguardo (...) » (*Pd.* X.133). Dès le début de la description, il y a Albert à « destra » de Thomas ; maintenant, à la fin du tour, « celui-ci, d'où ton regard revient à moi » se trouve à gauche de l'Aquinate, du côté gauche donc. De plus, le personnage en question se trouve à la douzième place qui est, rappelons-le au moins en passant, aussi la place de Judas Iscariote « qui (...) et tradidit illum » (*Mc* 3, 19 et *Mt* 10, 4)<sup>26</sup>. Thomas parle et indique l'autre (« questi ») dès le début, pour provoquer le regard de celui qui vise cet autre à retourner immédiatement sur lui qui est en train de parler. Seulement quelques vers plus tôt, le dominicain avait pourtant invité Dante pèlerin à accompagner avec la vue ses paroles : « di dietro al mio parlar ten vien col viso » (v. 101). Et encore, au début de l'éloge de Boèce, il capte l'observateur par l'appel : « Or se tu l'occhio de la mente trani / di luce in luce dietro a le mie lode (...) » (vv. 121-122). Dans le cas de Siger, c'est le contraire : à la place d'inviter, comme dans les cas précédents, à regarder le personnage qui fait l'objet de la description, c'est-à-dire Siger, la figure de Thomas exige que l'attention de Dante pèlerin et du lecteur retombe sur lui.

La première chose que le guide relève, à propos du personnage dont on ne connaît pas encore le nom, est ses pensées : « che 'n pensieri / gravi a morir li parve venir tardo » (vv. 134-135). Selon la figure de Thomas, la personne dont il parle vivait dans l'impression (« li parve ») d'être arrivé, habité par des pen-

<sup>24</sup> Citons à titre d'exemple *l'Ottimo, Paradiso*, p. 255, *ad locum* : « Secondo alcuni, questo è santo Ambrosio, il quale sottilissimamente parlò della fede cristiana, per cui santo Agostino ricevette battesimo; le cui omelie e sante scritture, e vita santissima e miracoli sono manifestissimi. Fiorì nelli anni del Signore 380. Alcuni dicono, che questi fu Paulo Orosio prete Spagnuolo, il quale veramente fu avvocato e difenditore de' tempi cristiani, sì come appare nel suo Libro per tutto; il quale libro ad istanza di santo Agostino compilò e scrisse, sì come elli medesimo dice ».

<sup>25</sup> Voir Cappuyns, *Boèce*, pp. 357-358 ; Ricklin, « *Quello non conosciuto da molti libro di Boezio* », pp. 279ss ; Rand, *Founders of the Middle Ages*, p. 179 ; Patch, *The Tradition of Boethius*.

<sup>26</sup> En lisant Bausi, *Dante fra scienza e sapienza*, pp. 98s, on s'apercevra qu'une inattention minimale suffit pour rendre suspect même un chiffre manifestement parfait de la tradition biblique.

sées importantes<sup>27</sup>, tardivement à la mort. Evidemment, la figure ainsi décrite n'a pas grande chose en commun avec l'« ardente spiro » « che a considerar fu più che viro » (v. 132), c'est-à-dire avec le *Riccardo* présenté seulement deux vers plus tôt. La contemplation virile n'a rien à voir avec *Sigieri*, dont le nom est enfin prononcé, précisément avant l'indication d'un lieu de paille comme lieu de son activité (vv. 136-137). Bien sûr, ce lieu de paille, en net contraste avec le ciel d'or de Boèce, est le célèbre « Vico de li Strami » (v. 137). Pourtant, cette expression risque de n'être déchiffrable que pour quelques professionnels de la philosophie, en tant que désignant la rue des Ecoles à Paris<sup>28</sup>. C'est là que Siger « sillogizzò invidiosi veri » (v. 138).

Le sens de ce syntagme dont la rime « veri » rappelle non seulement « Sigieri » mais aussi ses « pensieri », n'est pas du tout évident et même les tout premiers copistes de la *Commedia* ont eu quelques difficultés à ce propos<sup>29</sup>. Si l'on essaie d'éviter les surcharges doctes, on peut l'interpréter ainsi : Siger syllogisait des vérités malveillantes, voir méchantes. Toutefois, cette compréhension du verset n'est pas majoritaire parmi les spécialistes<sup>30</sup> ; au contraire, elle est, au moins parmi les modernes, absolument minoritaire<sup>31</sup>. En sa faveur plaide pourtant imperturbablement la grammaire. La forme « invidiosi », masculin pluriel d'*invidioso*, traduit, selon le *Vocabolario dell'Accademici della Crusca*, le latin *invidus* qui correspond au français « plein de ressentiment, envieux, jaloux ». C'est de cette façon que Dante lui-même utilise le mot en *If. III.48* et c'est encore en ce sens que Jacopo della Lana, le premier commentateur du vers le comprend : « Invidiosi veri, çò che leggeva li Lencii, in li quai se lege ça siloçissimi apparenti e non veri, e però sono siloçissimi c'hanno invidia al vero »<sup>32</sup>.

<sup>27</sup> Il suffit de consulter l'entrée correspondante du *Vocabolario degli Accademici della Crusca* pour apprendre que *grave* dénote au temps de Dante une série d'attitudes plutôt vaste et variée qui comprend entre autres *grave*, *majestueux*, *ennuyeux*, *pénible*,  *paresseux*, *stable* et *grand*. Toutefois, à la lumière de l'expression « occhi tardi e gravi » (*If. IV.112*), signe de *grande autorità*, on peut aisément favoriser une signification peu alarmante de l'expression. Pour une brève liste de quelques conjectures hautement philosophiques à propos de *Pd. X.134-135*, vers sagement négligés à l'époque par Nardi, *Sigieri di Brabante*, voir Bianchi, A "Heterodox" in *Paradise?*, p. 82, note 16 et aussi, mais seulement si on ne rougit pas à l'idée de pénétrer dans l'intimité de Dante, Bausi, *Dante fra scienza e sapienza*, pp. 221s.

<sup>28</sup> Bien sûr, la rue en question est attestée dès le XIII<sup>e</sup> siècle sous le nom de *vicus Straminis*, *Straminum* et *via Straminea* (1260), voir *Topographie historique du vieux Paris*, p. 1897, mais de toute façon ce nom ne pouvait être compris probablement que par le petit groupe des lecteurs qui avaient aussi su résoudre les devinettes précédentes. Pour la grande majorité des lecteurs, une traduction des noms *rue des Escoliers* ou *via Scholarum* (1264), aussi attestés au XIII<sup>e</sup> siècle, aurait été de loin moins ambiguë.

<sup>29</sup> Voir l'édition de Petrocchi, *ad locum*.

<sup>30</sup> La position classique de la grande majorité des commentateurs est bien représentée par les pages de Bausi, *Dante fra scienza e sapienza*, pp. 215-217.

<sup>31</sup> Pour une défense très érudite de la position orthodoxe, voir notre ami Bianchi, A "Heterodox" in *Paradise?*, pp. 93-99 et également notre ami Falzone, *Bruno Nardi's Louvain Dissertation*, p. 360, particulièrement note 10 et, comme d'habitude plus existentiel, en conclusion de son chemin, Bausi, *Dante fra scienza e sapienza*, pp. 225s.

<sup>32</sup> Jacopo della Lana, *Commento*, p. 2012.



L'ingénieuse solution de Jacopo est acceptée au moins parmi les commentateurs du XIV<sup>e</sup> siècle. Elle affirme, suite à la supposition que l'enseignement de Siger portait sur les faux syllogismes des *Réfutations sophistiques*, que ces syllogismes étaient jaloux de la vérité. Jacopo ne songe donc pas à des vérités syllogistiques qui provoqueraient la jalousie de tiers inconnus. Confronté aux « *invidiosi veri* », il cherche à sauver leur sens sans mutiler la grammaire au prix pourtant de la multiplication des prétendues données historiques de la situation. Si on évite le piège de la fantaisie historique, il reste donc un Siger penseur qui, sans être pressé par la mort, syllogisait des vérités malveillantes et qui, placé par une nette majorité des lecteurs dans un lieu de paille, ne fait pas vraiment belle figure.

Toutefois, c'est avec cette figure que se termine la première apparition de Thomas. Par la suite, le *je*-narrateur (145 : « *vid'io* ») décrit la « *gloriosa rota* » (vv. 139-148), puis il fustige, en ouverture du onzième chant (*Pd.* XI.1-12), les préoccupations insensées des mortels. Par la suite, le mouvement de la couronne thomasienne s'arrête et le narrateur se met une deuxième fois à l'écoute du dominicain (vv. 13-18). C'est donc le bon moment, non pas pour faire la comparaison entre le Siger céleste de Dante et le Siger de Brabant découvert par la suite par les historiens de la philosophie, mais pour voir ce que le Siger du *Paradiso* a peut-être de commun avec un certain « *Mastro Sighier* » qui, seulement à partir de 1881<sup>33</sup>, fait son apparition dans ce *Fiore* dont Dante est, au dire de Giorgio Inglese<sup>34</sup>, l'auteur le plus plausible. Ce texte, qui date de 1286-1287 environ, est un remake du *Roman de la Rose* en 232 sonnets<sup>35</sup>. Au sonnet 92, apparaît un *Mastro Sighier* (v. 9) qui voulait rendre publique en tant que « *gran-litterato* » (v. 6) et en compagnie de « *Mastro Guiglielmo, il buon di Sant'Amore* » (v. 12), le péché de *Falsembiante*. Mais *Falsembiante* anticipe sur lui et le fait mettre à mort à Orvieto (10-11), alors que son compagnon se voit banni du royaume *di Francia* (vv. 13-14). Quatre sonnets plus tôt (au sonnet 88), *Falsembiante* s'était vanté : « *Vest'io la roba del buon frate Alberto : / Chi tal rob' àe, non teme mai vergogna* » (vv. 13-14). Etant hautement probable<sup>36</sup> que le « *buon frate Alberto* » ne soit autre qu'Albert le Grand, *Falsembiante* se veut donc dominicain.

Dominicaine est aussi, je crois, la provenance du motif des deux diffamateurs Siger et Guillaume de Saint-Amour<sup>37</sup>. On le trouve, selon une version moins sanglante, dans l'*Ystoria sancti Thome de Aquino*. Selon son auteur Guillaume de Tocco, un dénommé Siger compte avec Guillaume de Saint-Amour parmi les propagateurs de l'idée « que les membres des ordres men-

<sup>33</sup> C'est l'année de la première publication du *Fiore*, conservée dans un seul manuscrit, par Castets, « *Il Fiore* ». À propos de cette importante publication, voir aussi Nardi, *Sigieri di Brabante*, pp. 6-8.

<sup>34</sup> Inglese, *Vita di Dante*, p. 33.

<sup>35</sup> J'utilise l'édition richement commentée de Formisano, *Opere di Dante*.

<sup>36</sup> Voir à ce propos le commentaire de Formisano dûment informé, dans *Fiore, ad locum*.

<sup>37</sup> Voir à ce propos l'importante étude de Dufeil, *Guillaume de Saint-Amour*.

dians, qui ne travaillaient pas de leurs mains, ne pouvaient obtenir le salut que par l'étude et la contemplation »<sup>38</sup>. Sans dresser le tableau de la querelle entre séculiers et mendiants des années cinquante du XIII<sup>e</sup> siècle, je rappelle simplement que cette affaire a été suivie dès son début et de près par Rutebeuf qui la résume, dans son *Diz de maître Guillaume de Saint Amour* comme *descorde* « entre la gent saint Dominique / et cels qui lizent de logique »<sup>39</sup>. C'est donc une intrigue qui stimule la fantaisie des poètes, comme le prouve sa réutilisation par Dante dans la refonte du *Roman* de Jean de Meun. Envisagée sous cet angle, l'hypothèse d'une circulation précoce d'une version dominicaine, qui sera attestée bien plus tard par Guillaume de Tocco, n'est pas si audacieuse. D'autant plus que cette version dominicaine pourrait expliquer économiquement l'erreur commune commise par l'auteur du *Fiore* 92 et de Guillaume de Tocco, qui les deux associent Siger à Guillaume de Saint-Amour.

Cependant, seul le *Fiore* connaît la terrible fin que Siger aurait subie à Orvieto, telle qu'elle est attestée dans le sillage d'Albert le Grand par la *Continuatio Brabantina* du *Chronicon* de Martin de Troppau<sup>40</sup>, ainsi que le bannissement de Guillaume<sup>41</sup>. Le Siger du *Paradiso*, pour sa part, ne semble rien savoir d'une mort violente ; il s'est aussi libéré de la mauvaise compagnie de Guillaume de Saint-Amour et pourtant il garde un lien avec le Siger de l'*Ystoria* de Guillaume de Tocco. En effet, dans l'*Ystoria* il appartient, avec Guillaume de Saint-Amour « et eorum sequacium », à ces infidèles qui, animés uniquement par l'*invidia*, sortaient « falsa sophismata contra religiosos paupertatis et eorum salutaria instituta ». Il lançait donc avec d'autres « de faux sophismes contre les frères de la pauvreté et leurs institutions salutaires ». Même si la tournure « sillogizzò invidiosi veri » (*Pd.* X.138) ne semble qu'une variation des *falsa sophismata* dictés par la jalousie, elle n'est pas due à une adoption directe. Le dominicain Guillaume de Tocco, qui avait suivi les leçons napolitaines de Thomas<sup>42</sup>, a publié son *Ysto-*

<sup>38</sup> Voir Guillelmus de Tocco, *Ystoria sancti Thome de Aquino*, p. 137 : « Post hunc errorem predictus doctor [scil. Thomas] Parisius destruxit alium de novo exortum. Qui error non fuit ab infideli commentatore exortus [scil. Averrois], sed a fidelibus in hoc non fidelibus, Guillelmo de Sancto Amore, Sigero et aliis eorum sequacibus, adinventus. Qui errando dicebant quod religiosi mendicantes, non laborantes manibus, non poterant in sola studii contemplatione salvari, consiliorum perfectioni et supererogate iustitie detrahentes et multa alia erronea simul et falsa sophismata contra religiosos paupertatis et eorum salutaria instituta, volentes funditus paupertatis religiones suffodere quas, sola eos stimulante invidia, non poterant tolerare ». Pour la traduction française, voir Guillaume de Tocco, *L'histoire de saint Thomas d'Aquin*, p. 60.

<sup>39</sup> Rutebeuf, *Œuvres complètes*, I, p. 140, *Diz de maître Guillaume de Saint Amour, coment il fu escilliez*, pp. 50-51 ; voir aussi *ibidem*, *La complainte maître Guillaume de Saint Amour*. Reste encore à savoir jusqu'à quel point Dante a eu connaissance de l'œuvre de Rutebeuf. Inconcevable, Picone, *La carriera del libertino*, particulièrement pp. 87-94.

<sup>40</sup> Voir *Continuationes chronici Martini Oppaviensis*, *Continuatio Brabantina*, p. 263 : « Huius tempore floruit Albertus de Ordine Predicatorum, doctrina et scientia mirabilis, qui magistrum Sygerum scriptis suis multum redarguit. Qui Sygerus, natione Brabantinus, eo quod quasdam opiniones contra fidem tenerat, Parisius subsistere non valens, Romam curiam adiit ibique post parvum tempus a clerico suo quasi dementi perfoesus periit ».

<sup>41</sup> Que Guillaume fut « baniz dou reiaume », le *Roman de la Rose*, v. 11504, le dit déjà.

<sup>42</sup> Pour sa vie et une première analyse de son œuvre, voir Vecchio, *Guglielmo da Tocco*.

*ria sancti Thome de Aquino*, rédigée en vue de la canonisation de Thomas et qui exalte le maître aussi pour sa victoire dans la querelle avec les séculiers, en 1323 seulement, alors que Dante était mort depuis deux ans. Si on ne veut pas recourir à la thèse contraire, en interprétant le paragraphe respectif de Guillaume de Tocco comme provoqué par une lecture croisée du *Fiore* et du *Paradiso*, et si on a de la peine à croire au pur hasard, il reste alors la solution d'une source commune. Probablement de provenance dominicaine, cette source, mieux vaut dire ce récit légendaire, proposait un Thomas qui réfutait les faux arguments des séculiers, tels Guillaume de Saint-Amour et Siger, contre les mendiants<sup>43</sup>.

En l'intégrant dans sa refonte du *Roman de la Rose*, Dante s'est servi, indépendamment de Guillaume de Tocco, de la même légende dominicaine. Par la suite, il a retravaillé ces données originales pour le *Paradiso*. Compte tenu de l'adage capital de Gilson selon lequel « un personnage de la *Divine Comédie* n'y conserve de sa réalité historique que ce qu'exige la fonction représentative que Dante lui assigne »<sup>44</sup>, les données du *Fiore* et de l'*Ystoria sancti Thome de Aquino* évoquées plus haut suffisent à comprendre chaque mot sortant de la lumière de Thomas à propos de Siger. C'est donc un Thomas, lui-même victime d'un meurtre (*Pg.* XX.67-69), qui affirme, selon les données du *Fiore* présentant la mort violente de Siger, que celui-ci croyait (« li parve ») parvenir tardivement à la mort (*Pd.* X.135). Et ce même Thomas, conscient, comme son alter ego de l'*Ystoria*, que Siger était un des auteurs qui lançaient « sola eos stimulante invidia » des faux sophismes, décrit cette attitude par le syntagme « silogizzò invidiosi veri ». L'objet des syllogismes fastidieux n'est pourtant pas révélé par le Thomas du *Paradiso*.

Comme on le voit, le Thomas du ciel solaire n'est pas le maître Thomas dont les dominicains défendent et promeuvent intensément la *doctrina* dans les années durant lesquelles Dante travaille au *Paradiso*<sup>45</sup>, ni le Thomas qui sera élevé aux honneurs des autels par Jean XXII le 18 juillet 1323 lors d'une cérémonie solennelle à Avignon, où le roi Robert de Sicile prononcera un sermon en l'honneur du nouveau saint<sup>46</sup>. De même, ce n'est pas le Siger que les

<sup>43</sup> Tout le monde est, au moins depuis Mandonnet, *Siger de Brabant*, pp. 70-73, d'accord sur le fait que Guillaume a commis une grave confusion en associant Siger à Guillaume de Saint-Amour. Voir à part l'édition critique de l'*Ystoria*, p. 137, *ad locum*, Janssens, *Les premiers historiens*, pp. 325-352 ; pp. 452-476, en particulier p. 473 et Eckert, *Stilisierung und Umdeutung*, p. 23. Personne pourtant n'a mené une enquête, semble-t-il, sur l'éventuelle provenance de l'erreur en question. Indiquons donc au moins que déjà Mandonnet, *Siger de Brabant*, pp. 72-73 avait aussi évoqué en passant Rutebeuf.

<sup>44</sup> Gilson, *Dante et la philosophie*, p. 266.

<sup>45</sup> Pour une première synthèse, voir Robiglio, *La sopravvivenza e la gloria*.

<sup>46</sup> Le schéma de ce sermon a été publié par Walz, *Historia canonizationis*, pp. 171-172. Pour le bon mot du roi Robert : « Quand nous désirons quelque chose pour notre personne, nous le demandons par lettre à notre Très Saint Père ; mais quand il s'est agi de saint Thomas, nous sommes venus nous-même, dès qu'il l'a fallu, auprès de sa Béatitude », qui prouve son intérêt personnel pour la cause, voir le rapport d'un témoin anonyme publié par Mandonnet, *La canonisation de Saint Thomas d'Aquin*, p. 35, n. 4.

spécialistes de la philosophie médiévale connaissent sous le nom de Siger de Brabant<sup>47</sup>. Tant ce Thomas que ce Siger sont simplement des figures dans une construction narrative de l'auteur Dante. Comme tels, ils doivent leur existence poétique bien sûr à leur existence historique, mais l'impact de leur existence historique tend à se concentrer uniquement sur leur naissance dans la fantaisie de l'auteur. Ils existent ensuite, comme toutes les autres figures de la *Commedia*, en fonction des besoins narratifs de ce projet fondamentalement éthique et donc pratique<sup>48</sup>.

Le roi Salomon, « qui demanda bon sens (*senno*), afin d'être un roi conve-  
nant » (*Pd.* XIII.95-96), est, comme je l'ai montré, le héros ultime du ciel du  
Soleil<sup>49</sup>. À la suite des digressions autour de la « regal prudenza » (v. 104), la  
figure de Thomas, qui se manifeste aussi par un désintérêt pour toute une  
série de problèmes hautement scolastiques (vv. 97-102), résume la morale de  
l'épisode solaire en s'adressant au pèlerin Dante. Il s'était étonné de n'avoir  
pas bien compris l'évocation d'un esprit doté d'un savoir tel que « a veder tanto  
non surse il secondo » (*Pd.* X.114). Mais, après les explications de Thomas (*Pd.*  
XIII.37-108), celui-ci invite le pèlerin à reconnaître son erreur de compréhen-  
sion et il ajoute (v. 112-114) :

E questo ti sia sempre piombo a' piedi,  
per farti mover lento com' uom lasso  
e al sì e al no che tu non vedi.

Se comporter, lors de l'affirmation ou de la négation de quelque chose,  
comme une personne fatiguée (« uom lasso ») est une devise tellement im-  
portante aux yeux de Dante auteur, qu'il ne lui suffit pas que son Thomas  
l'ait expliqué à Dante pèlerin. Quelques versets plus tard, il reformule en ef-  
fet la même morale, mais cette fois explicitement adressée à *Pierre, Paul ou*  
*Jacques*<sup>50</sup> (vv. 139-142) :

Non creda donna Berta e ser Martino,  
per vedere un furare, altro offerere,  
vederli dentro al consiglio divino ;  
ché quel può surgere, e quel può cadere.

<sup>47</sup> Pour une succincte présentation du philosophe en question, voir Putallaz, Imbach, *Profes-  
sion : philosophie*.

<sup>48</sup> Rappelons, à propos de Dante, ce passage de *Ep.* XIII.40-41 : « Genus vero philosophie sub  
quo in toto et parte proceditur, est morale negotium, sive ethica ; quia non ad speculandum,  
sed ad opus inventum est totum et pars. Nam si in aliquo loco vel passu pertractatur ad modum  
speculativi negotii, hoc non est gratia speculativi negotii, sed gratia operis ; quia, ut ait Philo-  
sophus in secundo *Metaphysicorum*, "ad aliquid et nunc speculantur practici aliquando" », et  
le commentaire respectif dans Dante Alighieri, *Das Schreiben an Cangrande della Scala* ; plus  
récemment, Giunta, *Versi a un destinatario*, p. 514, a beaucoup insisté sur la volonté des poètes  
italiens médiévaux « d'intervenir sur la réalité ».

<sup>49</sup> Pour une esquisse du destin médiéval de Salomon, voir Bloch, *La vie d'outre-tombe*.

<sup>50</sup> Voir le commentaire de Fenzi a Alighieri, *DVE* II.ii.4, p. 182, aux paroles *Petrus... Bertam*.

À la lumière des deux *moralitati*<sup>51</sup>, dont la deuxième coïncide avec les dernières paroles de Thomas qui, par la suite, n'a plus le droit, dans la *Commedia*, à la parole, il me semble légitime de comprendre la présence de Siger dans la couronne thomasienne et sa présentation par le dominicain comme une représentation figurative de la même *moralitate* à l'adresse d'un lectorat, plus spécifique pourtant. Il semble évident, si on évite d'imaginer le lecteur médiéval moyen à partir du modèle de Jacopo della Lana<sup>52</sup>, que les cinq présentations sous forme de devinette (*Pd.* 10.106-129) ne sont spontanément déchiffrables que pour un spécialiste qui a profité d'un enseignement professionnel de théologie. Mais, selon toute probabilité, même ce lecteur hautement préparé peut suivre ce texte sans problème uniquement jusqu'à l'apparition de Siger. Peu n'importe si le lecteur en question a une idée de l'homme historique que fut Siger, dont cette figure s'inspire. Le Thomas de Dante, lui, ne donne aucune explication, il évoque juste son statut professionnel. Aucun mot du guide ne justifie la présence de cette figure dans le ciel du Soleil. Il la constate simplement. Le lecteur compétent se voit donc invité, comme tout lecteur moyen, médiéval ou moderne, à simplement accepter la présence de Siger en ce lieu. Si, par contre, ce même lecteur hautement compétent se souvient, à propos de Siger, grâce au syntagme « *silogizzò invidiosi veri* » calqué sur le modèle du *Fiore* ou de Guillaume de Tocco, de l'ancienne querelle, alors il restera plus perplexe encore. Parce qu'il se verra contraint d'accepter que Thomas d'Aquin affirme la présence dans le ciel d'une personne qu'il avait, c'est au moins ce que rapportait la tradition, combattu avec grand succès sur terre.

<sup>51</sup> L'expression est de Jacopo della Lana, *Commento*, p. 2099.

<sup>52</sup> Voir Bausi, *Dante fra scienza e sapienza*, p. 152, qui frise peut-être ce risque.

## Œuvres citées

- D. Alighieri, *La Commedia secondo l'antica vulgata*, éd. par G. Petrocchi, Milano 1966-1967.
- D. Alighieri, *De vulgari eloquentia*, a cura di E. Fenzi, in D. Alighieri, *Le Opere*, III, Roma 2012.
- D. Alighieri, *Das Schreiben an Cangrande della Scala*, éd. par Th. Ricklin, Hamburg 1993.
- T. Barolini, *Dante's Sympathy for the Other, or the Non-Stereotyping Imagination: Sexual and Racialized Others in the "Commedia"*, in «Critica del testo», 14 (2011), pp. 177-204.
- F. Bausi, *Dante fra scienza e sapienza. Esegesi del canto xii del "Paradiso"*, Firenze 2009.
- L. Bianchi, A "Heterodox" in Paradise? Notes on the Relationship between Dante and Siger of Brabant, in *Dante and Heterodoxy: The Temptations of 13<sup>th</sup> Century Radical Thought*, éd. par M.L. Ardizzone, Cambridge 2014, pp. 78-105.
- D. Bianchini Jesurum, *Dante Giurista? Sondaggi nella "Divina Commedia"*, Torino 2014.
- M. Bloch, *La vie d'outre-tombe du roi Salomon*, in «Revue belge de philosophie et d'histoire», 4 (1925), pp. 349-377.
- W.M. Bowsky, *Medieval Citizenship: The Individual and the State in the Commune of Siena, 1287-1355*, in «Studies in Medieval and Renaissance History», 4 (1967), pp. 195-243.
- M. Campanelli, *Le sentenze contro i bianchi fiorentini del 1302. Edizione critica*, in «Buletino dell'ISIME», 108 (2006), pp. 187-377.
- M. Cappuyns, *Boèce*, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, IX, Paris 1937, pp. 348-380.
- D. Carron, *Le héros de la liberté. Les aventures de Caton au Moyen Âge latin, de Paul Diacre à Dante*, Thèse de Doctorat de l'Université de Paris IV et de Neuchâtel, 2010, en ligne : < <http://doc.rero.ch/record/21170/files/00002181.pdf> > [dernière consultation : 02.05.15].
- Continuaciones chronici Martini Oppaviensis, Continuatio Brabantina*, éd. par L. Weiland, in *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores*, 24 (In Folio), Hannover 1879, pp. 259-265.
- Corpus iuris civilis*: I. *Institutiones*, éd. par P. Krüger, *Digesta*, éd. par T. Mommsen; II. *Codex Iustinianus*, éd. par P. Krüger; III. *Novellae Constitutiones*, éd. par R. Schöll, W. Kroll, Berlin 1872-1895.
- M.-F. Damongeot-Bourdat, *Un nouveau manuscrit de l'Apocalypse de Paul (Paris, BnF, nouv. acq. lat. 2676)*, in «Archivum Latinitatis Medii Aevi», 67 (2009), pp. 29-63.
- M.-M. Dufeil, *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne 1250-1259*, Paris 1972.
- W.P. Eckert, *Stilisierung und Umdeutung der Persönlichkeit des hl. Thomas von Aquino durch die frühen Biographen*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 18 (1971), pp. 7-28.
- P. Falzone, *Il sole dei sapienti. "Paradiso" X (I)*, in «Bollettino di italianistica», 1 (2016), pp. 5-30.
- P. Falzone, *Bruno Nardi's Louvain Dissertation (1911) and the Uneasy Character of Dante's Philosophy*, in «Tijdschrift voor Filosofie», 75 (2013), pp. 357-373.
- E. Fenzi, *Tra religione e politica: Dante, il mal di Francia e le "sacrate ossa" dell'esecrato san Luigi*, in «Studi Danteschi», 69 (2004), pp. 23-117.
- Il Fiore*, a cura di L. Formisano, in D. Alighieri, *Opere di Dante*, VII.1, Roma 2012.
- Fontes Vitae S. Thomae Aquinatis*, éd. par D. Prummer OP, Toulouse, Privat, s.d.
- A. Gilbert, *Dante's Conception of Justice*, Durham (N.C.) 1925.
- E. Gilson, *Dante et la philosophie*, Paris 1986<sup>4</sup>.
- R. de' Girolami, *De bono comuni*, in E. Panella, *Dal bene comune al bene del comune. I trattati politici di Remigio de' Girolami († 1319) nella Firenze dei bianchi-neri*, Firenze (Biblioteca di Memorie Domenicane, 9) 2014, pp. 146-221.
- C. Giunta, *Versi a un destinatario. Saggio sulla poesia italiana del Medioevo*, Bologna 2002.
- P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, Bari-Roma 2014<sup>7</sup>, pp. 195-201.
- Guido da Pisa's Expositiones et Glose super Comediam Dantis, or Commentary on Dante's Inferno*, N.Y. 1974.
- Guillaume de Tocco, *Ystoria sancti Thome de Aquino*, Toronto 1996 (trad. fr. *L'histoire de saint Thomas d'Aquin*, Paris 2005).
- "Il Fiore", *poème italien du XIII<sup>e</sup> siècle, en CCXXXII sonnets imité du "Roman de la rose" par Durante*, texte inédit publié avec facsimilé, introduction et notes par F. Castets, Montpellier et Paris 1881.
- R. Imbach, *Dante, la philosophie et les laïcs*, Fribourg-Paris 1996.
- R. Imbach, *Où est cette justice qui le condamne ? Notule sur le sort des païens chez Dante et Thomas d'Aquin*, in «Revue des Sciences Religieuses», 89 (2015), 1, pp. 3-23.

- G. Inglese, *Vita di Dante. Una biografia possibile*, Roma 2015.
- Jacopo della Lana, *Commento alla "Commedia"*, ed. M. Volpi, Roma 2009.
- E. Janssens, *Les premiers historiens de la vie de Saint Thomas d'Aquin*, in «Revue néoscholastique de philosophie de Louvain», 26 (1924), pp. 201-214.
- Liber introductorii maioris ad scientiam judiciorum astrorum*, Napoli 1996.
- P. Mandonnet, *La canonisation de Saint Thomas d'Aquin 1317-1323*, in *Mélanges thomistes publiés par les Dominicains de la province de France à l'occasion du VI<sup>e</sup> centenaire de la canonisation de saint Thomas d'Aquin (18 juillet 1923)*, Kain 1923.
- P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII<sup>e</sup> siècle*, Louvain 1911.
- G. Milani, *Dante e la pittura infamante. Una nota sulle terzine degli usurai ("Inferno" XVII, 43-78)*, in «Le tre corone», 2 (2015), pp. 131-146.
- B. Nardi, *Sigieri di Brabante nella "Divina Commedia" e le fonti della filosofia di Dante*, Spianate 1912.
- L'Ottimo commento alla "Divina Commedia": testo inedito d'un contemporaneo di Dante*, Pisa 1828.
- A.F. Ozanam, *Dante et la philosophie catholique au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1845.
- R. Palgen, *Dantes Stern Glaube. Beiträge zur Erklärung des "Paradiso"*, Heidelberg 1940.
- H.R. Patch, *The Tradition of Boethius. A Study of his Importance in Medieval Culture*, Oxford 1935.
- Petrus Lombardus, *Sententiae in IV libris distinctae*, éd. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Roma 1971-1981.
- F.-X. Putallaz, R. Imbach, *Profession : philosophe. Siger de Brabant*, Paris 1997.
- M. Picone, *La carriera del libertino : Dante vs Rutebeuf (una lettura di "Inferno" XXII)*, in «L'Alighieri», 21 (2003), pp. 77-94.
- E.K. Rand, *Founders of the Middle Ages*, Cambridge (Mass.) 1929.
- E. Renan, *Averroès et l'averroïsme : essai historique*, Paris 1866.
- Der Rosenroman*, éd. par K.A. Ott, Darmstadt 1980.
- S. Thomae Aquinatis Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis, Paris 1929-1947.
- Th. Ricklin, «Quello non conosciuto da molti libro di Boezio». Hinweise zur «Consolatio Philosophiae» in Norditalien, in *Boethius in the Middle Ages. Latin and Vernacular Traditions of the "Consolatio Philosophiae"*, éd. par M. Hoenen, N. Lauta, Leiden 1997, pp. 267-286.
- Th. Ricklin, *L'image d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin chez Dante*, in «Revue Thomiste», 97 (1997), 1, pp. 129-142.
- P. Riesenberg, *Citizenship at Law in the Late Medieval Italy*, in «Viator», 5 (1974), pp. 333-346.
- A.A. Robiglio, *La sopravvivenza e la gloria. Appunti sulla formazione della prima scuola tomista (sec. XIV)*, Bologna 2008.
- Rutebeuf, *Œuvres complètes*, éd. par M. Zink, Paris 1989-1990.
- M. Sánchez, *Como y de qué murió Santo Tomas de Aquino*, in «Studium. Revista de filosofía y teología», 16 (1976), pp. 369-404.
- F. Scandone, *La vita, la famiglia e la patria di S. Tommaso de Aquino*, in *San Tommaso d'Aquino OP Miscellanea storico-artistica*, Roma 1924, pp. 1-110.
- Th. Silverstein, *Did Dante Know the Vision of St. Paul?*, in «Harvard Studies and Notes in Philology and Literature», 19 (1937), pp. 231-247.
- A. Silverstein, A. Hilhorst, *Apocalypse of Paul. A New Critical Edition of the Three Long Latin Versions*, Genève 1997.
- A. Stazzone, «Alla tua onta io porterò di te vere novelle»: *Dérision et infamie dans le chant xxxii de l'"Enfer"*, in «Filigrana», 7 (2002-2003), pp. 9-32.
- A. Stazzone, *La renommée dans la "Divine Comédie" : enjeux et configurations narratives*, Thèse de doctorat, Université Stendhal Grenoble 3, 2004.
- J. Steinberg, *Dante and the Limits of the Law*, Chicago 2013.
- Topographie historique du vieux Paris. Région centrale de l'Université*, ouvrage commencé par A. Berty, continué et complété par H. Legrand et L.-M. Tisserand, avec la collaboration de Th. Vacquer et de C. Platon, Paris 1897.
- S. Vecchio, *Guglielmo da Tocco*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 61, Roma 2003, en ligne: <[http://www.treccani.it/enciclopedia/guglielmo-da-tocco\\_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/guglielmo-da-tocco_(Dizionario-Biografico)/)> [dernière consultation : 02.05.15].
- A. Walz, *Historia canonizationis Sancti Thomae de Aquino*, in *Xenia thomistica*, Roma 1925, III, pp. 105-172.

Thomas Ricklin (†)





# Dante, Remigio de' Girolami, il sistema angioino: teologia e politica

di Francesco Bruni

In his 1304 treatise, Remigio de' Girolami voices the ruin of the *bonum commune* in Florence not only according to the customs of Scholastic discourse but also by violating them, in search of uniquely dramatic rhetorical effects. However, Dante never openly mentions or attacks Remigio, even though he was a supporter of the Angevin system of power in Italy that Dante repeatedly criticizes, possibly because he acknowledges the honesty of Remigio's intentions. This article draws a comparison between Dante's vision and the cultural, political, and propagandistic conception promoted by the Angevins, from the divergences in the interpretation of Aquinas' doctrine of Justice to the ones regarding the notion of nobility. Dante expressly chooses his meeting with the Angevin Charles Martel (*Pd.* VIII) to set human free will in opposition to the Angevin vision of virtue as a good inherited from generation to generation: Charles is a virtuous man not because of, but despite being born into a family which denies the authority of Empire, which is to say the only guarantor of the *bonum commune*.

Middle Ages; 13<sup>th</sup>-14<sup>th</sup> Centuries; Dominican Order; Florence; Naples; Dante Alighieri, Remigio de' Girolami; Capetian House of Anjou; Common Good; Nobility.

## 1. “*De bono comuni*”: un trattato scolastico di Remigio de' Girolami

Uno tra i molti particolari che esprimono nel loro insieme gli effetti del Buon Governo, e lo scambio virtuoso tra città e campagna, affrescati da Ambrogio Lorenzetti (1338-39) nel Palazzo pubblico di Siena, raffigura cinque muratori che completano la costruzione di un edificio: una manifestazione di attività edilizia che esprime la ricchezza e la crescita di Siena, ed è un aspetto dell'articolata vitalità cittadina, con la sua stratificazione di lavoratori manuali, di mercanti nelle loro botteghe, di cavalieri, di giovani donne festose. I

Abbreviazioni: DEI = C. Battisti, G. Alessio, *Dizionario etimologico italiano*, Firenze 1965, 5 voll.; TLL = *Thesaurus linguae latinae*, Wiesbaden 1979-.

principi astratti, di natura religiosa e filosofica, che rendono possibile lo sviluppo felice della comunità, sono visualizzati sulla parete del Buon Governo, che Chiara Frugoni riassume in questi termini:

in alto, *Sapientia* regge una grande bilancia, sotto l'imponente figura della Giustizia, cogli occhi rivolti a lei, ne tiene in equilibrio i piatti (su questi, due angeli amministrano la giustizia *distributiva* e *commutativa*) e fa scendere due corde che la *Concordia*, subito sotto, stringe ed unisce. La fune è raccolta da ventiquattro personaggi [tanti erano i membri del governo che aveva preceduto i Nove e aveva commissionato l'affresco] che se la passano l'un l'altro fino ad essere saldamente tenuta nella destra del grande personaggio del Ben Comune [sormontato da lettere iniziali che, sciolte, si leggono *Commune Senarum Civitas Virginis*], seduto in trono, vestito dei colori di Siena (bianco e nero), col simbolo della città ai piedi (la lupa che allatta i gemelli): lo sovrastano le tre virtù teologali, *Fides*, *Charitas* e *Spes*, mentre gli sono accanto le quattro virtù cardinali, oltre a *Pax* e *Magnanimitas*. Ai piedi del Ben Comune, una piccola folla di soldati, fanti e militari a cavallo, quelli a destra più armati e minacciosi, che tengono a bada una fila di prigionieri incatenati, mentre due signori si sottomettono offrendo i loro castelli<sup>1</sup>.

Benché gli affreschi del Lorenzetti rappresentino la felicità collettiva della città, l'evocazione dei valori cittadini non può fare a meno del loro rovescio, che è ovviamente il Cattivo Governo, rappresentato da un personaggio dai tratti diabolici: la forza della giustizia cede all'arbitrio della violenza, la sicurezza personale e i beni sono compromessi, la natura inselvaticata cancella la campagna lavorata dall'uomo. Quando gli affreschi furono commissionati, l'alternativa tra i valori e i disvalori astratti cui corrispondono due situazioni sociali antitetiche era già chiara, e non molti anni dopo una rivolta cittadina abbatté i Nove (1355). Neppure in seguito il comune sarebbe riuscito a integrare in un insieme dinamico le rivalità incompensabili che ne segnano la storia: nonostante la fioritura di una società operosa, capace di successi commerciali e di alte espressioni intellettuali e artistiche, la giustizia e la concordia cui invita l'affresco del Buon Governo è un ideale contraddetto dall'agitata vicenda politica di Siena e di altri comuni toscani, tra i quali è Firenze.

Più di trent'anni prima che Lorenzetti raffigurasse in Siena se non la città reale almeno il suo dover essere, personificando l'idea del Bene Comune, al *De bono comuni* intitola un suo trattato il domenicano fiorentino Remigio de' Girolami (nel 1267-68 prende la licenza in *artes* a Parigi, muore tra il 25 marzo 1329 e il 24 marzo dell'anno seguente)<sup>2</sup>, per dimostrare che il bene comune è superiore al bene dell'individuo (*privatus*). In quest'opera Remigio

<sup>1</sup> Ho citato da Frugoni, *Una lontana città*, p. 136, alla quale rimando anche per rappresentazioni coeve di analogo contenuto. Dell'ampia bibliografia sul Lorenzetti ricordo, ai fini di questo lavoro, particolarmente per le premesse dottrinali, il classico Rubinstein, *Political Ideas in Sienese Art* e *Le allegorie di Ambrogio Lorenzetti*. Tra i lavori più recenti: Dessì, *Il bene comune* e Pasquini, *La rappresentazione del bene comune*.

<sup>2</sup> Introduce a Remigio la voce di Gentili, *Girolami, Remigio de'*; fondamentale è Panella, *Nuova cronologia remigiana*. Si veda anche i contributi di questo volume: Delphine Carron, *Influences et interactions entre Santa Maria Novella et la commune de Florence*, Ruedi Imbach, *Une métaphysique thomiste florentine*; Anna Pegoretti, *Lo "studium" e la biblioteca di Santa Maria Novella*, §1; Roberto Lambertini, *L'usura tra Santa Croce et Santa Maria Novella*.

esplicita filosoficamente i presupposti da cui mosse più tardi il committente dell'affresco del Lorenzetti, e sostiene la sua tesi con argomenti ed esempi tratti dall'Antico e dal Nuovo Testamento e dalla storia romana. Benché già definito da Platone, al medioevo scolastico il concetto di bene comune viene da Aristotele, e aristoteliche e sacre sono le fonti di cui si serve Remigio.

Ottenuta la licenza in *artes*, Remigio entra nel convento domenicano di Saint-Jacques, e a Parigi frequenta il corso di teologia, dove tra gli altri insegna Tommaso d'Aquino. A Parigi legge le *Sententiae* di Pietro Lombardo nel 1297-98<sup>3</sup>. Tornato a Firenze nel 1300, nel 1304 riceve a Perugia, dove la Curia risiedette per qualche tempo, la *licentia docendi* dal papa Benedetto XI. A Firenze Remigio insegnò nello Studio di Santa Maria Novella e ricoprì anche un ruolo pubblico perché fu più volte incaricato di salutare, per conto delle autorità laiche del comune, personaggi importanti che dovevano essere accolti solennemente. Nei periodi di assenza da Firenze, perché impegnato a Perugia o altrove, fu supplito dal confratello Giordano da Pisa, all'incirca suo coetaneo (Pisa 1260 ca.-1310), anche lui frequentatore dell'università parigina, di orientamento aristotelico e tomistico molto simile a quello di Remigio, e grande predicatore (restano oltre 700 *reportationes* dei suoi sermoni in volgare)<sup>4</sup>. Remigio e Giordano appartengono alla generazione domenicana successiva a quella di Tommaso d'Aquino, risentono fortemente del suo pensiero, conoscono bene la filosofia di Aristotele che s'insegnava nelle Università e nelle principali scuole conventuali, diffondono convintamente un messaggio cristiano fondato su una solida base razionale. Giordano da Pisa, in particolare, manifesta un autentico entusiasmo per il progresso delle scienze, ed è pienamente convinto del rapporto fecondo che la religione intrattiene con l'incremento del sapere teorico e pratico<sup>5</sup>.

Di Remigio de' Girolami interessa in questa sede soprattutto il *De bono comuni* (insieme con il *De bono pacis* e alcuni altri scritti collegati all'argomento). Il *De bono comuni* cade in un momento cruciale della storia fiorentina: la sua composizione è immediatamente posteriore all'ingresso in Firenze di Carlo di Valois (1° novembre 1301) e al rientro, pochi giorni dopo (5 novembre), dei Guelfi Neri capeggiati da Corso Donati e alle loro violenze a danno dei Bianchi<sup>6</sup>. A Remigio de' Girolami tocca il compito del discorso di benvenuto.

<sup>3</sup> Duba, Schabel, *Remigio, Auriol, Scotus*, pp. 143-159.

<sup>4</sup> La vita (e la cultura) di Giordano da Pisa s'intreccia con quella di Remigio; si veda Delcorno, *Giordano da Pisa* e la voce dello stesso autore per il *Dizionario Biografico degli Italiani*.

<sup>5</sup> Nella cultura toscana l'ondata tomistica e i suoi presupposti aristotelici si riflettono anche nella pittura della prima metà del secolo: agli affreschi del Lorenzetti si possono aggiungere il *Trionfo di san Tommaso* attribuito a Francesco Traini (Pisa, chiesa di Santa Caterina) e gli affreschi di Andrea di Buonaiuto nella sala del capitolo (poi Cappellone degli Spagnoli) di Santa Maria Novella a Firenze. Intorno alla metà del XIV secolo in Domenico Cavalca e Jacopo Passavanti la propensione filosofica cede ad altre dimensioni spirituali: su questa parabola in Toscana rimando al mio capitolo sull'ordine domenicano in Barberi Squarotti, Bruni, Dotti, *Dalle origini al Trecento*, pp. 57-119.

<sup>6</sup> Panella, *Dal bene comune* (d'ora in poi Panella), pp. 34-35, con l'edizione e commento del *De bono comuni*, del *De bono pacis* e dei *Sermones de pace*. Un'edizione alquanto ridotta, ma dotata

Nell'opera di Tommaso d'Aquino le occorrenze di *bonum commune* sono 368 (di cui 39 nella sequenza *commune bonum*)<sup>7</sup>, e tuttavia il *De bono comuni* di Remigio svolge l'argomento in modo originale: sulla base concettuale, aristotelica e teologica, di Tommaso, Remigio innesta una descrizione dettagliata della situazione di Firenze e un'intelligente proposta di soluzione politica della crisi cittadina, calando in tal modo la teoria del bene comune nella realtà contemporanea di Firenze, e trasformando il "bene comune" nel "bene del Comune" (fiorentino), per ripetere un'incisiva formulazione del miglior conoscitore dell'opera di Remigio de' Girolami<sup>8</sup>. Il bene comune a cui mira Remigio nel suo trattato è quello della città. Ciò non comporta, naturalmente, che altri e più ampi orizzonti non gli siano accessibili, ma semplicemente che egli introduce la nozione di bene comune durante una congiuntura politica particolarmente difficile della vita fiorentina.

Prendiamo le mosse da un luogo dell'opera nel quale si legge che «totum plus habet de entitate quam pars. Totum enim ut totum est existens actu, pars vero ut pars non habet esse nisi in potentia, secundum Philosophum in VII *Philosophorum*». Altro è la parte compresa nel tutto, altro la parte separata dal tutto:

Pars [...] extra totum existens non est pars sicut prius dicebatur dum esset in toto. Manus enim abscisa non est manus nisi *equivoce*, puta sicut *lapidea* aut *depicta*, sicut patet per Philosophum et in II *De anima* et in VII *Methaphisice* et in I *Politice*; non enim habet operationes manus, puta sentire tangibilia, cibum ori porrigere, scalpere et huiusmodi<sup>9</sup>.

*Equivoce* è parola del linguaggio aristotelico medievale che si sostituisce l'omonimia di Aristotele, all'inizio delle sue *Categorie*:

Si dicono *omonime* le realtà che hanno in comune solo il nome, mentre la definizione dell'essenza corrispondente al nome è diversa; così, ad esempio, *animale* è sia l'essere umano sia il disegno; questi, infatti, hanno in comune solo il nome, mentre la definizione dell'essenza corrispondente al nome è diversa. Volendo, infatti, esporre che cos'è l'essere animale per ciascuno dei due, si attribuirà a ciascuno una definizione propria<sup>10</sup>.

Firenze non risponde affatto ai requisiti di una città dove il bene comune rende armoniosa la vita collettiva; al contrario, rischia di essere una città di pietra, come Remigio ribadisce subito dopo:

esse partis dependet ab esse totius et non e converso, sicut posterius dependet a priori et non e converso; unde Philosophus in I *Politice* «Prius itaque civitas quam domus et

di traduzione italiana, è stata pubblicata dallo stesso studioso più recentemente: Remigio de' Girolami, *Dal bene comune* (2014). Di Panella è la cura del ricchissimo sito dedicato a Remigio de' Girolami: <<http://www.e-theca.net/emiliopanella/remigio3/2000.htm>> [consultato in aprile 2018].

<sup>7</sup> Si veda l'*Index Thomisticus*, consultabile in rete: <<http://www.corpusthomicum.org/it/index.age>> [consultato in aprile 2018].

<sup>8</sup> Panella, p. 24.

<sup>9</sup> Remigio de' Girolami, *De bono comuni*, IX, in Panella, p. 170, cui rinvio anche per il commento.

<sup>10</sup> Aristotele, *Categorie* 1a1.

unusquisque nostrum est; totum enim prius necessarium est esse parte. Interempto enim toto nec erit pes neque manus nisi *equivoce*, velut si quis dicat *lapideam*: corrupta enim erit talis. Omnia enim opere diffinita sunt et virtute; quare non iam talia existentia non dicendum eadem esse sed *equivoca*, quia scilicet caret operatione et virtute per quam diffiniuntur, sicut diffinitio pedis est quod est membrum organicum habens virtutem ad ambulandum. Unde destructa civitate remanet *civis lapideus aut depictus*, quia scilicet caret virtute et operatione quam prius habebat, puta miles *in militaribus*, mercator *in mercationibus*, artifex *in artificialibus*, officialis *in officialibus*, pater familias *in familiaribus*, et universaliter liber *in operibus liberis*, puta ire ad *podere* suum, facere *ambasciatas*, habere *dominia* aliarum civitatum. Ut qui erat *civis florentinus*, per destructionem Florentie iam non sit *florentinus* dicendus sed potius *flerentinus*. Et si non est civis non est homo, quia homo est naturaliter animal civile, secundum Philosophum in VIII *Ethicorum* et in I *Politice*<sup>11</sup>.

Affiora un procedimento espressivo che si manifesta più vistosamente in due capitoli che si esamineranno nel prossimo paragrafo. Intanto, va osservato che l'*equivoco* e l'esempio aristotelico sulla *manus...lapidea aut depicta* è riformulato da Remigio nei termini, per lui urgentissimi, del *civis...lapideus aut depictus*. La transizione dalla *manus* al *civis* si deve all'argomento fondamentale del trattato e si giova forse della mediazione del latino, che distingue *civitas* da *urbs*, come ricorda Uguccione da Pisa: «est civitas hominum multitudo societatis vinculo adunata ad eodem iure vivendum; et civitas non saxa sed habitationes vocantur, sed urbs ipsa menia sunt» (*Derivationes*, E 85 27).

## 2. *Prosa scolastica ed emergenze di espressivismo latino-fiorentino nel "De bono comuni"*

Mi soffermo ora su due capitoli del *De bono comuni* nei quali il latino scolastico di Remigio cede a un espressivismo linguistico che spezza i confini della rigorosa formalità scolastica dando luogo a un singolarissimo (e, se si può dire, fiorentinissimo) *pastiche* latino-volgare nel quale si intrecciano razionalità ed emotività dello scrittore, che intende esprimere anche in tal modo la drammatica situazione di Firenze, i pericoli che mettono a rischio la sopravvivenza della città, a causa delle violenze dei Guelfi Neri.

I due capitoli misurano la condizione di Firenze sul metro di due dei tre tipi di amicizia distinti da Aristotele nell'VIII libro dell'*Etica Nicomachea*, quelli fondati sul piacere e sull'utile (il terzo tipo si basa sulla virtù). L'amicizia fondata sulla bellezza corporea attecchisce soprattutto tra i giovani, sensibili all'attrazione fisica; quella sull'utile tra gli anziani. Queste amicizie sono entrambe transitorie perché «gli amici non rimangono uguali a se stessi; infatti, qualora essi non risultino più reciprocamente piacevoli o utili, smettono di amarli»<sup>12</sup>. Non è però questo l'aspetto che interessa Remigio, bensì il legame

<sup>11</sup> Remigio de' Girolami, *De bono comuni*, IX, in Panella, pp. 138-139 (corsivi miei).

<sup>12</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea* 1156a, p. 791.

del cittadino in rapporto alla bellezza e all'utilità della città di cui fa parte. Una Firenze nella quale non prevale il bene comune non può essere bella e attraente (oggi diremmo, forse, vivibile) per i suoi abitanti, intesi come un corpo sociale regolato da leggi.

Come i giovani sono attratti dalla sensualità e dalla bellezza fisica, così il cittadino ama la città per la sua bellezza; ma Firenze è bruttata da una rovina morale che ha conseguenze anche materiali. Il luogo è tratto dal capitolo 13, nel quale la superiorità del bene comune è dimostrata «ex parte corporalis delectabilitatis». Nel finale Remigio sperimenta una particolarissima modalità espressiva, eccezionale nella prosa scolastica:

Qualem [...] delectationem poterit habere civis florentinus videns statum civitatis sue tristabilem et summo plenum merore? Nam *platee sunt explateate idest evacuate, domus exdomificate, casata sunt cassata, parentele sunt exparentate, solatia sunt insollita, ludi videntur lusi idest perdit, dignitates videntur indignate idest potestarie et capitaneie que egrediebantur de civitate, officia videntur affacturata idest fascinata, scilicet prioratus, ambascerie et huiusmodi, poderia videntur expoderata quia arbores evulse, vinee precise, palatia destructa, et non est iam podere, idest posse, ut in eis habitetur vel eatur ad ea, nisi cum timore et tremore*<sup>13</sup>.

Non meno transitoria, secondo Aristotele, è l'amicizia fondata sull'utile, dalla quale si lasciano prendere gli anziani. *Idem probatur ex parte temporalis utilitatis* è il titolo del capitolo 14: ma quale utile possono ricavare i cittadini da una città malridotta? Non è garantita la divisione del lavoro, senza la quale una comunità non sussiste:

homines naturaliter congregantur et faciunt civitatem vel aliud comune propter utilitatem propriam ad subveniendum defectibus vite humane quibus unus subvenire non potest, ut alter suppleat ubi alter deficit, quia unus facit calciamenta, alius domos, alius vestimenta, alius colit terram, alius facit arma, et sic de ceteris quibus indiget humana vita [...] <sup>14</sup>.

La prosa di Remigio s'impenna di nuovo nella seconda parte del capitolo:

Qualem enim utilitatem potest modo habere civis florentinus? *Sotietates enim sunt dissotiate, fundacha – ut ita dicam – sunt exfundata, apoteche sunt abortate idest otiose et apostemate, artes sunt artheticate, mercationes facte sunt marcide, medicine sunt facte mendice, leges sunt ligate, curie decurtate, opera exoperata, laboreria sunt libera idest defecerunt, vicini sunt exvicinati, concordies sunt excordati, amici sunt inimicati, omnes fides sunt exfidate, corda sunt accorata et facta crudelia, voluntates sunt facte venenate, concivantes sunt exconcivati, ut ex destructione civitatis iam unus civis nec sibi nec alteri civi possit esse utilis sed dampnosus*<sup>15</sup>.

Nel più tardo *De bono pacis* tornano per contenuto e per lessico i due capitoli del *De bono comuni*, senza però le trasgressioni linguistiche citate ora:

<sup>13</sup> *De bono comuni*, XIV, in Panella, *Dal bene comune*, pp. 147-148 (corsivi miei).

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>15</sup> *Ibid.* (corsivi miei).

Unde destructa civitate, quod quidem fit per civium dissensionem quia civitas dicitur quasi civium unitas, ut dicit Hysidorus libro XV, remanet civis lapideus aut depictus, quia scilicet caret operatione et virtute quam prius habebat, puta miles in militaribus, mercator in mercationibus, artifex in artificialibus artis sue, officialis in officialibus, pater familias in familiaribus, et universaliter liber in operibus liberis, puta ire ad podere suum, facere ambasciatas, habere dominia aliarum civitatum et huiusmodi<sup>16</sup>.

### 3. *Sulle circostanze del “De bono comuni” (e del “De bono pacis”)*

Remigio de' Girolami ha una chiara visione storica delle tre svolte che segnano la vita del comune fiorentino negli ultimi decenni del XIII secolo e nei primi anni del XIV: scrive infatti nel suo trattato *Speculum* che «numquam tanta disiunctio seu contrarietas voluntatum fuit inter ghibellinos et guelfos vel inter plebem et ingenuos quanta nunc existere videtur inter albos et nigros»<sup>17</sup>. La prima svolta riguarda le alterne vicende delle lotte fiorentine tra guelfi e ghibellini conclusesi con la definitiva cacciata dei ghibellini (basti rinviare all'incontro-scontro tra Dante e Farinata nel canto X dell'*Inferno*<sup>18</sup>); la seconda i contrasti tra i magnati (gli *ingenui*) e i popolani (la *plebs*), che approda alla soluzione degli *Ordinamenti di giustizia* di Giano della Bella (1293); la terza menziona esplicitamente i guelfi bianchi e i guelfi neri. Si trattava di vicende ben vive nella coscienza cittadina, e anche nella memoria familiare dei Girolami, che nella seconda metà del XIII secolo avevano compiuto una forte ascesa economica, guadagnando posizioni importanti soprattutto nell'Arte della Lana, e di conseguenza avevano conquistato una presenza cospicua nell'ufficio del priorato. Il loro ruolo cala a partire dal 1293, in seguito agli *Ordinamenti di giustizia*; successivamente aderiscono ai guelfi bianchi e a Vieri dei Cerchi<sup>19</sup>.

Remigio scrive nel momento in cui l'ostilità «inter albos et nigros», tra i Bianchi e i Neri, si è appena risolta in modo violento: il *De bono comuni* deve essere stato composto, infatti, a ridosso delle violenze dei Neri tornati a Firenze. Come si sa, la loro prevalenza era stata consentita dal favore di Carlo di Valois (fratello del re di Francia Filippo IV il Bello) che, venuto in Italia per contribuire alla riconquista della Sicilia ribellatasi alla dominazione angioina, permise ai Neri di rientrare in città e di compiere le loro vendette sui Bianchi. Nel suo attraversamento dell'Italia alla volta del Meridione, Carlo di Valois aveva ricevuto da Bonifacio VIII vari incarichi, tra cui quello di repor-

<sup>16</sup> *De bono pacis*, III, in Panella, pp. 174-175 (con i rinvii del commento).

<sup>17</sup> Panella, *Dal bene comune*, p. 36. Il trattato è edito e studiato nel sito dedicato da Panella a Remigio de' Girolami: <<http://www.e-theca.net/emiliopanella/remigio/index.htm>> [consultato in aprile 2018].

<sup>18</sup> Va inoltre ricordata l'effimera pace del cardinal Latino (1280) che pacificò i Guelfi di Firenze e richiamò in città vari Ghibellini, anche perché ai riti di pacificazione partecipò Girolamo Girolami, fratello di fra Remigio.

<sup>19</sup> Sulla storia della famiglia si veda Panella, *Dal bene comune*, pp. 42-91, e sul fratello di Remigio si veda Ragone, *Girolami, Girolamo*.

tare la pace in Firenze, travagliata dalle rivalità tra guelfi bianchi e guelfi neri. Carlo di Valois entrò in città il 1° dicembre 1301 e ne ripartì il 12 febbraio 1302. Il suo ingresso fu salutato da un discorso ufficiale di Remigio de' Girolami, di cui rimane una traccia, insieme con analoghe sintesi di altri discorsi del domenicano<sup>20</sup>. Il convento di Santa Maria Novella, infatti, era la sede che le autorità laiche della città incaricavano, quando ancora non erano stati eretti gli edifici pubblici, di accogliere ufficialmente i personaggi importanti che giungevano in città<sup>21</sup>.

Nel suo discorso Remigio riserva, come è ovvio, molte lodi all'ospite, potente come individuo e, in crescendo, per la stirpe reale e per il favore del papa (valore superiore ai primi due); si dice certo che Carlo guida la spedizione a malincuore, per obbedire al sommo pontefice e badare all'utile altrui più che al proprio; gli augura infine di conquistare il regno. Sugli affari interni di Firenze e la missione di Carlo nella sua città, Remigio tace prudentemente. Durante i due mesi abbondanti della permanenza di Carlo di Valois in città, i Neri ebbero mano libera e poterono vendicarsi dei loro nemici, trucidarli o giustiziarli o esiliarli, e impadronirsi dei loro beni. Il *De bono pacis* si colloca cronologicamente intorno al 1304, ed è in sintonia con i tentativi di Benedetto XII (domenicano) e del suo inviato, il cardinale Niccolò da Prato (domenicano anche lui), di restaurare la giustizia. Aspettavano speranzosi, fuori delle mura cittadine, i Bianchi, ai quali Dante, che era tra loro, prestò inutilmente la penna per dichiarare che i fuoriusciti speravano di rientrare pacificamente in città (è la prima delle epistole dantesche).

Il concetto del bene comune, difeso vigorosamente e, come si è visto, appassionatamente nel *De bono comuni*, acquista in concretezza e in applicabilità politica nel *De bono pacis*, di poco posteriore al trattato precedente, databile dopo il fallimento della mediazione del cardinale da Prato. Remigio ribadisce il concetto del bene comune, premessa indispensabile perché si affermi il valore supremo della vita associata, che è la pace, e formula una proposta concreta, consistente nel consentire il rientro ai fuoriusciti i quali, da parte loro, dovrebbero rinunciare a essere reintegrati nei beni confiscati. La clausola, che doveva facilitare la pacificazione, si estendeva ai beni ecclesiastici. Remigio era un religioso, e anche in quanto membro della famiglia Girolami aveva da perdere, dal momento che i suoi tre nipoti, figli del fratello, Mompuccio, Chiaro e Girolamo, erano stati mandati al confino (e a Girolamo confiscati i beni). Solo una rinuncia avrebbe potuto facilitare la pacificazione; ma neppure questa proposta, tanto fondata idealmente quanto praticabile politicamente, ebbe esito, e le discordie e le guerre civili continuarono, a Firenze e altrove (e anche i Girolami si sarebbero divisi in Bianchi e Neri: come Remigio aveva denunciato, a proposito di altri casati, nel *De bono comuni*). Si deve riconoscere che, nel caso di

<sup>20</sup> Il discorso per Carlo di Valois si legge, insieme con un'analisi del contenuto, in Panella, *Dal bene comune*, pp. 39-42. Importante il resoconto di Giovanni Villani, testimone oculare (*Nuova cronica*, IX.49; II, pp. 75-81); molto diversa la versione di Compagni, *Cronica*, II.13, p. 64.

<sup>21</sup> Arnaldi, *La maledizione*, pp. 55-56.



Remigio, il bene comune non era un'idea avanzata, come tante altre volte nella storia, per nascondere interessi molto meno nobili.

#### 4. *Angioini e Aragonesi nel tempo di Dante: conflitto di espansionismi nel Mediterraneo occidentale e affinità spiritualistico-pauperistiche*

Della monarchia francese Dante, come è noto, fu critico severissimo: nel canto XX del *Purgatorio*, attingendo a tradizioni spesso prive di fondamento storico, a Ugo Capeto e ai suoi successori attribuisce ogni vizio, personale e politico<sup>22</sup>; ed è eloquente il suo silenzio su Luigi IX, proclamato santo nel 1297 da Bonifacio VIII. Il fatto è che nella Francia Dante ravvisa l'ostacolo più potente all'affermazione del potere imperiale, l'unico che possa pacificare le divisioni e le guerre della società universale. Questa posizione antifrancese colloca Dante in una posizione radicalmente diversa da quella del comune di Firenze, che con la Francia aveva stretto da tempo forti legami commerciali, finanziari e politici, che dureranno fino alle guerre d'Italia avviate da Carlo VIII nel 1494. Nonostante le campagne italiane di Carlo VIII e di Luigi XII, infatti, ancora per Machiavelli, e anche per Guicciardini, la Francia resterà il punto essenziale di riferimento della politica estera di Firenze, e solo il congresso di Bologna tra Carlo V e Clemente VII (1530) determinerà un cambiamento strutturale nella posizione politica di Firenze (a partire da Cosimo I dei Medici), come degli altri stati della penisola<sup>23</sup>.

L'opposizione di Dante alla Francia si estende al prolungamento italiano della casa di Francia in Italia, dunque agli Angioini del regno di Sicilia (che conservarono il titolo pur avendo perso dopo pochi anni il dominio sull'isola). La critica di Dante si concentra su Roberto d'Angiò, colpevole tra l'altro di aver ostacolato la consacrazione imperiale di Enrico VII a Roma, incoronato in San Giovanni in Laterano e non in San Pietro, presidiata da milizie ostili tra le quali erano quelle di Roberto d'Angiò. Invece Petrarca, una generazione dopo, è ammiratore incondizionato di Roberto d'Angiò, sommo re e sommo filosofo, come si legge nella rubrica della lettera IV 2 dei *Familiarium rerum libri*, a Dionigi di Borgo San Sepolcro<sup>24</sup>. Da Roberto d'Angiò Petrarca

<sup>22</sup> Dante non inventa ma si fonda su tradizioni inattendibili che circolavano nel suo tempo (Arnaldi, *La maledizione*, pp. 188-192).

<sup>23</sup> Se la cultura fiorentina del XVI secolo rifiuta convintamente l'autenticità dantesca del *De vulgari eloquentia*, a causa del giudizio negativo sulle qualità del fiorentino, inadatto come tutti i volgari italiani alla lirica elevata, ancora più difficile risultò giustificare (e ancor meno accettare) le forti critiche della *Commedia* ai fondamenti stessi della società comunale e in particolare di Firenze, dove il potere fu esercitato, in ultima analisi, dagli eredi di coloro che avevano condannato Dante all'esilio, sicché anche la posizione antifrancesa di Dante è un argomento sul quale la riappropriazione del grande esule risulta ardua o impossibile nella tradizione culturale cittadina (si veda Bruni, *La proiezione dell'attualità politica*).

<sup>24</sup> Si veda anche Petrarca, *Le Familiari* IV 3.8, a Roberto d'Angiò, nella quale questi è lodato come *philosophorum rex*; e la IV 2.7 a Dionigi di Borgo San Sepolcro in cui Petrarca si chiede retoricamente: «Quis in Italia, imo vero quis in Europa clarior Roberto?».

fu esaminato nel 1341 in vista della laurea conferitagli a Roma, e del sovrano angioino, morto poco dopo (1343), tesse le lodi lungo tutto l'arco delle *Familiari* (e in altre opere), fino alla lettera poetica a Virgilio, nell'ultimo libro: «Parthenope infelix rapto gemit orba Roberto, / multorumque dies annorum sustulit unus / prospera; nunc dubiis pendet plebs anxia fati, / innocuamque premunt paucorum crimina turbam» (XXIV 11, vv. 34-37); e più di una volta l'accosta all'imperatore Augusto.

Nel passo della lettera a Virgilio si legge che dopo la morte di Roberto il popolo del Regno vive nell'incertezza: di fatto, premortogli il figlio Carlo, Roberto rimase senza figli maschi, e il trono andò alla figlia di Carlo, Giovanna. Per il regno meridionale fu l'inizio di lunghe turbolenze, e Petrarca ebbe modo di accorgersene prontamente quando, nel 1343, fu incaricato di un'ambasceria a Napoli dal papa Clemente VI e dal cardinale Giovanni Colonna. Alcune lettere descrivono una città pericolosa e imbarbarita, e suggeriscono una rapida decadenza sotto il nuovo governo. In questa sede interessa una lettera al cardinale Colonna nella quale Petrarca si sofferma su un personaggio, ritratto negativamente, molto influente nel consiglio di corte:

horrendum tripes animal [*perché cammina appoggiandosi a un bastone*], nudis pedibus, aperto capite, *paupertate superbum*, marcidum delitiis, vidi; homunculum vulsum ac rubicundum, obesis clunibus, inopi vix pallio contextum et bonam corporis partem de industria retemgentem; atque, in hoc habitu, non solum tuos sed Romani quoque Pontificis affatus, velut ex alta sanctitatis sue specula, insolentissime contemnentem. Nec miratus sum; radicatum in auro superbiam secum fert; multum enim, ut omnium fama est, arca eius et toga dissentiant. Ac ne sacrum nomen ignores, Robertus dicitur. In illius Roberti serenissimi nuper regis locum, quod unum decus etatis nostre fuerat, eternum dedecus Robertus iste surrexit (Petrarca, *Le Familiari* V 3.9).

Il Roberto raffigurato così negativamente è il francescano Roberto da Mileto<sup>25</sup>, che Petrarca mette in rapporto contrastivo con Roberto d'Angiò e ne ricava un indicatore del passaggio dal monarca perfetto alla nuova, negativa condizione della corte angioina e del regno. Se Petrarca coglie prontamente il deterioramento della corte angioina, è però una forzatura giudicare una novità il ruolo importante, o almeno la presenza a corte di Roberto da Mileto: non era un effetto della crisi del Regno dopo la morte di Roberto d'Angiò, ma una presenza più antica, che si doveva proprio a Roberto e alla regina Sancia di Maiorca, sua seconda moglie, entrambi vicini all'ordine francescano, in particolare all'ala degli Spirituali<sup>26</sup>. Questo orientamento religioso s'intreccia con la rivalità politico-militare che divide gli Angioini e gli Aragonesi: entrambe le dinastie sono esposte all'influenza degli ambienti francescani spirituali, propiziata anche, come si dirà, dalla politica matrimoniale che le ap-

<sup>25</sup> L'identificazione si deve a Forcellini, *L'“Horrendum tripes animal”*.

<sup>26</sup> Anche da questo lavoro, per quanto dedicato agli Spirituali in alcune delle loro articolazioni, risulta che Roberto e Sancha furono larghi di protezione ad altri ordini e personalità del mondo ecclesiastico. Su ciò si veda più ampiamente Paciocco, *Angioini e “Spirituali”*.

parentava nel tentativo di rappacificarle. In particolare, Roberto da Mileto<sup>27</sup> è attestato a Napoli già nel 1329, risulta in contatto con Angelo Clareno, uno degli Spirituali italiani più noti (*fraticelli* nel volgare italiano del XIV secolo) ed è in rapporto con Filippo di Maiorca, fratello di Sancia<sup>28</sup>, anche lui vicino agli Spirituali e loro protettore, al quale si deve l'introduzione di Roberto da Mileto a corte. Filippo aveva tra l'altro rinunciato a una nomina vescovile<sup>29</sup>. Dopo la morte di Roberto d'Angiò la posizione di Roberto da Mileto a corte si rafforzò, ma la presenza di questi gruppi religiosi, perseguitati nel tempo di Giovanni XXII, precede di molti anni la fine del suo lungo regno, durante il quale si verificarono, inevitabilmente, sviluppi diversi in rapporto al suo ruolo nelle mutevoli condizioni del dominio meridionale, del quadro italiano, delle relazioni con il Papato e l'Impero (nel tempo della discesa in Italia di Enrico VII, e dopo); furono dinamiche anche l'immagine pubblica della monarchia, e il re seppe sviluppare nuovi orientamenti intellettuali, o meglio integrarli e aggiungerli a quelli della sua formazione, grazie in primo luogo all'incontro con il Petrarca. Quella di re Roberto protettore della cultura e della poesia inaugura una fase nuova della cultura del re e della sua immagine pubblica, rispetto a quella contrassegnata dall'attività di predicatore e di dotto esperitissimo in filosofia, teologia, diritto, medicina, insomma nelle scienze universitarie indifferenti alla poesia e alla storia.

Scrivono Boccaccio, riecheggiando la svolta segnata dall'incontro con Petrarca, che solo in tarda età Roberto si accorse del valore della poesia, e scoprì la profondità dottrinale della parola poetica: la lettura allegorica superava la concezione della poesia come produzione di favole arbitrarie e fantasiose, e permetteva di scoprire, sotto la lettera, profondità insospettite. Prima di allora, erano apparsi al re molto più sostanziosi gli insegnamenti della teologia o del diritto<sup>30</sup>.

Convien partire dal rapporto della casa reale di Francia con la santità, che non si esaurisce con la canonizzazione di Luigi IX, il re santo. Questi era zio di Carlo II d'Angiò, successore di Carlo I d'Angiò sul trono di Sicilia; nel 1269 Carlo II aveva sposato Maria d'Ungheria, figlia del re d'Ungheria Stefano

<sup>27</sup> La sua appartenenza al ramo spirituale è rivelata dai tocchi descrittivi di Petrarca riguardanti, tra l'altro, l'ostentazione della povertà, manifestata dai piedi scalzi e dal corpo a stento coperto dall'abito. Proprio sull'abito degli Spirituali aveva insistito nel 1317 un decreto del papa Giovanni XXII, che nell'abbigliamento povero e stracciato individua la manifestazione di una disobbedienza che ha riscontro anche nelle posizioni dottrinali degli Spirituali (*Bullarium Franciscanum*, pp. 128-130).

<sup>28</sup> Léonard, *La jeunesse de la Reine Jeanne*, I, pp. 210-211. Su Filippo di Maiorca, giunto a Napoli nello stesso 1329 in cui è attestata la presenza a corte di Roberto da Mileto, si veda Vidal, *Un ascète de sang royal*, e più recentemente Musto, *Franciscan Joachimism*, in particolare pp. 447-453.

<sup>29</sup> Si veda Musto, *Queen Sancia of Naples*, pp. 195-214.

<sup>30</sup> Si veda la nota testimonianza del Boccaccio sulla conversione di Roberto alle lettere nelle *Genealogie deorum gentium*, XIV 22.5 (II, p. 1502). Nonostante l'«adtestatio rei audite», è probabile che Boccaccio dipenda dai *Rerum memorandarum libri* di Petrarca, I, 37.12, p. 41: si veda la nota 240 di Zaccaria al luogo cit., Giovanni Boccaccio, *Genealogie*, pp. 1714-1715. Sulla nuova fase di Roberto negli ultimi anni di regno si veda Barbero, *Il mito angioino*, pp. 150-162.

V il Cumano (1239-1272), della stirpe degli Àrpad ai quali si doveva la conversione al cristianesimo degli ungheresi e di altre popolazioni dell'Europa Orientale: fede cristiana e corona di santo Stefano si erano intrecciate strettamente e avevano avuto il pieno appoggio della Chiesa romana, che aveva riconosciuto la santità di più re del paese, a partire da Stefano I (incoronato nel 1000, morto nel 1038, canonizzato nel 1085). In tempi più recenti si possono ricordare Elisabetta di Turingia, nata dalla casa reale ungherese, moglie del langravio Ludovico IV di Turingia: vicina alla povertà francescana, s'impegnò fortemente nell'assistenza ai poveri e agli ammalati; morta nel 1231, fu proclamata santa nel 1235<sup>31</sup>. Nipote di Elisabetta di Turingia era Margherita d'Ungheria, figlia del re Béla IV, educata in ambiente domenicano, nata nel 1242 e morta nel 1270 in odore di santità, dedicata a una vita di povertà e di penitenza. Dopo un primo processo di beatificazione nel 1276, sarà proclamata santa molto più tardi, il 23 luglio 1943 da Pio XII. Dopo la morte, il suo culto si diffuse rapidamente in Ungheria e si estese all'Italia. Sorella di Maria d'Ungheria, moglie di Carlo II d'Angiò, era stata educata in ambienti domenicani nel suo paese; costretta a sposarsi, rimasta vedova raggiunse la sorella a Napoli, dove morì nel 1313 e fu sepolta nel convento domenicano di San Pietro di Castello<sup>32</sup>.

In rapporto a ciò che si dirà più avanti su Roberto d'Angiò e soprattutto su Sancia di Maiorca, è importante ricordare l'impegno religioso di Maria d'Ungheria, che a Napoli promosse la ricostruzione della chiesa di Santa Maria Donna Regina (già convento basiliano, poi benedettino e, dal 1237, retto dalla regola delle Clarisse). I gigli degli Angiò e il blasone della casa d'Ungheria tempestano pareti e volte dell'edificio, che è riccamente affrescato. Di diretto interesse angioino-ungherese sono un ciclo di affreschi dedicato a santa Elisabetta di Turingia, al cui albero genealogico apparteneva anche Maria d'Ungheria; inoltre sono rappresentati i re santi ungheresi, e in un *Giudizio universale* sono incamminati verso le porte del Paradiso, a quanto pare, gli stessi Carlo II e Maria d'Ungheria oltre che il loro figlio san Ludovico di Tolosa; non manca san Luigi IX di Francia<sup>33</sup>.

Che Carlo I d'Angiò avesse puntato con decisione sull'apparentamento con la dinastia ungherese è mostrato non solo dal matrimonio già ricordato dell'erede Carlo con Maria d'Ungheria, ma anche da quello, simmetrico, di sua figlia Isabella con Ladislao, primogenito di Stefano V il Cumano. Grazie al doppio matrimonio s'incrociavano dunque due dinastie reali già segnate dalla santità. Dall'unione di Carlo II e Maria sarebbe nato un nuovo santo, Ludo-

<sup>31</sup> Si veda il profilo di Manselli, *Santità principesca*.

<sup>32</sup> Per una prima informazione si veda Banfi, *Le stimmate della B. Margherita* (1934) e *Specchio delle anime semplici*.

<sup>33</sup> Le identificazioni non sono sempre sicure; rimando a Bruzelius, *Le pietre di Napoli*, pp. 113-118: restano utili, anche come documentazione delle vicende del monumento, Bertaux, *Santa Maria di Donna Regina*; Chierici, *Il restauro*. Un contributo importante si deve a Vitolo, *Imprese artistiche e modelli di regalità*.

vico di Tolosa, che avrebbe rafforzato il mito della santità dinastica e quasi ereditaria di cui si dirà nel paragrafo seguente<sup>34</sup>. Nel 1323 Maria d'Ungheria fu sepolta a Donna Regina: la tomba fu collocata dietro l'altar maggiore; la defunta è in abito domenicano, e sul monumento funebre di Tino da Camaino è scolpita una parte della sua numerosa prole maschile: tra gli altri, Ludovico di Tolosa e Carlo Martello.

Tornando alla politica matrimoniale angioina, un altro apparentamento, dovuto alla questione siciliana, congiungeva gli Angioini e gli Aragonesi, ed era il conflitto originato dai Vespri siciliani (1282). Della rivolta aveva subito approfittato Pietro III d'Aragona (che vantava diritti sull'isola per avere sposato Costanza, figlia di Manfredi di Svevia). Cominciava così il lungo dominio catalano-aragonese sulla Sicilia, che nonostante i loro sforzi gli Angioini non avrebbero mai riconquistato.

Nel 1285 la morte di Carlo I lasciava il regno angioino in condizioni difficili; un anno prima, il futuro Carlo II (detto lo Zoppo) era stato sconfitto e fatto prigioniero da Ruggero di Lauria, capitano di una flotta catalano-aragonese. Per la sua liberazione si avviavano complicate trattative internazionali che sfociavano nel trattato di Canfranc, località aragonese (ottobre 1288): Carlo lo Zoppo era liberato, con l'impegno che entro un anno soddisfacesse ai patti, sottoscritti in prigionia e quindi in condizioni di debolezza. Come garanzia, oltre al pagamento di una somma di denaro, consegnava tre dei suoi figli maschi: Roberto e Ludovico (ottobre 1288) e Raimondo Berengario (marzo 1289). In tal modo Carlo poteva lasciare l'Aragona e, attraversata la Provenza, giungere a Rieti dove nel 1289 era incoronato secondo re di Sicilia dal papa Niccolò IV<sup>35</sup>.

I patti di Canfranc non furono però rispettati, e si giunse nel 1295 al trattato di Anagni (cittadina a sud di Roma, dalla quale era originario Bonifacio VIII), che portava alla liberazione dei tre ostaggi (dopo circa sette anni di prigionia) e all'impegno da parte degli Aragonesi di restituire la Sicilia agli Angioini. Per rafforzare l'accordo angioino-aragonese Bianca, figlia di Roberto d'Angiò, andava sposa a Giacomo II d'Aragona, mentre Roberto si sarebbe unito in matrimonio con Violante, sorella di Giacomo II e di Federico di Sicilia (il quale gliel'avrebbe consegnata due anni dopo)<sup>36</sup>; morta Violante nel 1303, nel 1304 Roberto sposava Sancia, figlia di Giacomo II di Maiorca.

Federico di Sicilia, tuttavia, non rispettò i patti di Anagni: seguirono altri conflitti, non risolutivi, finché il trattato di Caltabellotta (1302) riconobbe a Federico III il trono di Sicilia con il titolo di re di Trinacria (confermando

<sup>34</sup> Si veda Vauchez, "Beata stirps" e Klaniczay, *La noblesse*.

<sup>35</sup> Si vedano Léonard, *Gli Angioini*, pp. 207-211, Nitschke, *Carlo II d'Angiò* e Manselli, *Carlo II*.

<sup>36</sup> Nel 1300 il cardinale Gerardo da Parma (Gerardo Bianchi, 1220/5-1302), nel 1277 consigliere di Carlo I d'Angiò, poi variamente impegnato nelle trattative tra Angioini e Aragonesi e a lungo collaboratore di Carlo II d'Angiò, scrive a Bonifacio VIII che Roberto, succubo della moglie Violante e dei Catalani, non era l'uomo più adatto a riconquistare la Sicilia aragonese (Léonard, *Gli Angioini*, p. 235; e sul personaggio, Herde, *Bianchi, Gerardo*).

agli Angiò il titolo di re di Sicilia, effettivo solo sull'Italia meridionale); alla sua morte, l'isola sarebbe tornata agli Angioini<sup>37</sup>. A cementare l'accordo, fu celebrato un nuovo matrimonio, tra Federico III ed Eleonora, altra figlia di Carlo II d'Angiò.

Se i numerosi matrimoni non raggiunsero il fine di risolvere i conflitti, molto sensibile fu la formazione di un'atmosfera angioino-aragonese, dovuta alla comune esposizione delle due casate alle idee francescane. Un ruolo importante ebbero i molti anni di cattività aragonese dei tre ostaggi angioini: ne derivò un'impronta religiosa molto simile nelle corti di Sicilia e di Napoli.

Nel XIII secolo si affermarono prepotentemente gli ordini mendicanti, legati al voto di povertà, e gli insediamenti francescani, come è notissimo, raggiunsero in pochi decenni le località più remote. I frati che obbediscono alla regola francescana formano il più numeroso degli ordini mendicanti, e André Vauchez ha potuto distinguere la santità continentale, a forte prevalenza nobiliare o regale (come mostrano le casate di Francia e d'Ungheria), da una santità mediterranea, che nasce dagli strati popolari e ha il suo epicentro in Italia. Con Francesco d'Assisi figlio del mercante Pietro Bernardone, che nella piazza della città natale si spoglia delle vesti e rinuncia al padre per il Padre, basterà ricordare un santo laico, Omobono (XII secolo), commerciante di Cremona vissuto nella prima metà del XII secolo, canonizzato e ritenuto protettore dei sarti, sicché è raffigurato talora con un paio di grosse forbici<sup>38</sup>.

Nell'ambiente angioino-aragonese, tuttavia, sfuma e diventa meno netta la distinzione tra santità monarchica e santità mediterranea, individuata luminosamente da Vauchez. Nelle monarchie continentali, infatti, la santità non rinuncia al privilegio della condizione regale, che anzi permette la disponibilità delle risorse necessarie all'assistenza di poveri e di ammalati, e conosce un impegno totale verso gli ultimi della società e pratica una severa penitenza e mortificazione personale. Nelle casate angioine e aragonesi non è eccezionale, invece, la rinuncia al trono e la scelta di una vita di religione anche nelle forme più dure dell'*usus pauper*. Ciò che mette in moto questa decisione radicale è la componente francescana che si suole denominare degli Spirituali, un nome al quale si fanno afferire, per la verità, idee e sentimenti e atteggiamenti abbastanza differenziati sul piano geografico (Aragona-Linguadoca e Italia centromeridionale) e cronologico (sono notevoli gli sviluppi interni ed esterni nel quarantennio a cavallo fra il XIII e il XIV secolo).

La spiritualità specifica cui erano esposti gli ambienti della corte aragonese e i tre ostaggi angioini è segnata dalla personalità carismatica del francescano Pietro di Giovanni Olivi (Sérignan, in Linguadoca, 1247/48-1296), teologo e autore di sottili teorie economiche sull'usura, pensatore sensibile alla tematica apocalittica, sostenitore dell'*usus pauper*, scrittore talora di

<sup>37</sup> Morto Federico III molti anni dopo (1337), la clausola di Caltabellotta non fu rispettata, e il regno sull'isola passò ai suoi discendenti.

<sup>38</sup> Vauchez, *La santità*, pp. 162-164, 338-341.

comprensione ardua e però capace di suscitare con la predicazione e l'azione un movimento di grande presa nell'ordine e nella società laica<sup>39</sup>. I religiosi intorno all'Olivi organizzano la pietà dei fedeli, riuniti in comunità di laici, i *beghini*, invitati a leggere, meditare, assimilare e praticare gli insegnamenti dei testi sacri e della letteratura religiosa. Ai laici si rivolge la predicazione in volgare, e per i laici ignari di latino ma alfabetizzati si traducono dal latino scritture religiose. Della spiritualità dell'Olivi risente il prestigioso medico catalano e autore di scritti religiosi Arnaldo da Villanova (1238-1311), cui ricorrevano i potenti del tempo per le sue capacità professionali. Arnaldo si fece apostolo presso varie corti (compresa la curia di Bonifacio VIII) delle dottrine spirituali in chiave antiscolistica, in particolare antitomistica, con una forte accentuazione di elementi profetici e visionari. Gli illustri ostaggi angioini in terra catalano-aragonese risentirono di questo ambiente, che avrebbero portato, una volta liberi, nel regno meridionale. Si conosce un'importante lettera di Pietro di Giovanni Olivi, che da Narbona il 18 maggio 1295 scrive a Ludovico, Roberto e Raimondo Berengario (in ordine di età decrescente). Nei modi di una consolatoria Olivi esorta i tre fratelli a sopportare la prigionia in vista della gloria celeste, e a seguire l'esempio del Cristo, «quia oportuit pati Christum et ita intrare in gloriam regni sui». La stessa parabola dalla sofferenza alla gloria è proposta, oltre che dai testi sacri, dalle attività secolari della medicina e della milizia, e dalle arti meccaniche della metallurgia e dell'agricoltura, proposte in modo allegorico o "tipico": «Hec reverendi domini succincte et typice prelibavi, ut in pressuris huius seculi regius vester animus non gravetur, sed potius gloriatur». L'esortazione generale della lettera nasce da un'occasione precisa, esposta nella seconda parte del testo: i tre fratelli, infatti, hanno chiesto di essere visitati dall'Olivi, ma il francescano non ha risposto all'invito per non compiere passi falsi. Ha saputo infatti che il padre loro, Carlo II, teme che i tre giovani possano subire il carisma di lui Olivi ed essere indotti a seguirne le orme: «dominus pater vester timuerat vos inbeguinari seu ut proprius loquar in divinis infatuari per eloquia oris mei». Il bel latino di Olivi si apre al volgare dei *beghini* cioè dei laici pii, per tornare subito dopo a un più sorvegliato («*proprius loqui*») in *divinis infatuari*. Non risulta che la visita di Olivi ai tre principi abbia avuto luogo, ma il suo messaggio raggiunse certamente i tre destinatari, come risulta dalla conclusione della lettera: «Fratrem Petrum socium vestrum atque lectorem per vestram gratiam suppliciter expostulo salutari»; fra Pietro è Pietro Scarrier, uno dei due francescani (l'altro è Francesco Brun) che curano l'educazione degli ostaggi reali, mediatore tra il prigioniero e il francescano<sup>40</sup>. Più tardi, Pietro Scarrier

<sup>39</sup> Come è noto, dal 1287 al 1289 l'Olivi fu attivo nel convento fiorentino di Santa Croce. Della ricca letteratura in materia è sufficiente in questa sede rinviare al profilo di Manselli, *Pietro di Giovanni Olivi*.

<sup>40</sup> Benché l'argomento non interessi direttamente questo lavoro, è bene avvertire che i due frati non si possono considerare seguaci in senso stretto dell'Olivi e, nelle loro deposizioni al processo di canonizzazione di Ludovico di Tolosa, tacciono sul punto più delicato della vita di

sarà nominato vescovo di Rapolla (oggi in provincia di Potenza) e, frequentatore della corte angioina di Napoli, sarà il confessore di Sancia<sup>41</sup>.

Le preoccupazioni nutrite dall'Olivi sulle reazioni di Carlo II davanti a una possibile conversione dei figli alla forma di vita dei beghini (se non a una scelta religiosa, come poi avvenne a uno di loro) non erano infondate: il giorno stesso della sua liberazione (31 ottobre 1295) Ludovico, il secondogenito, prese la tonsura per farsi francescano; il giorno dopo sua sorella Bianca d'Angiò sposava, conformemente con il trattato di Anagni già ricordato, Giacomo II d'Aragona. Tra il 18 maggio (lettera dell'Olivi) e il 31 ottobre (ingresso di Ludovico nella vita religiosa) era morto (19 agosto 1295) Carlo Martello, il primogenito di Carlo II. Questa volta la santità dinastica, morto giovane Carlo Martello e dandosi alla vita religiosa Ludovico, metteva a rischio la continuità della dinastia, ma il problema fu risolto con la rinuncia di Ludovico al trono in favore del terzogenito, Roberto.

È interessante la molteplicità degli atteggiamenti di Carlo II d'Angiò di fronte alla conversione di Ludovico: questi aveva chiesto l'ammissione all'ordine francescano, che gli fu rifiutata dal ministro dell'ordine, timoroso dell'ira di Carlo II; dopo aver ricevuto gli ordini minori da Bonifacio VIII (Natale 1295), nel 1296 Ludovico rinuncia al trono in favore di Roberto ed è ordinato sacerdote; pronuncia in segreto i tre voti francescani e pochi giorni dopo è nominato vescovo di Tolosa (30 dicembre 1296). Sottrattosi alle glorie del potere laico, a Ludovico nelle aspettative paterne dovevano toccare almeno quelle della gerarchia ecclesiastica. Il compromesso tra le aspirazioni dell'interessato e le pretese paterne trova la sua rappresentazione visiva nel celebre quadro di Simone Martini che rappresenta Ludovico in un sontuoso abito vescovile, sotto il quale è ben visibile l'abito francescano; incoronato dagli angeli, Ludovico è in atto di posare la corona sul capo di Roberto, inginocchiato. L'abbigliamento mostra con efficacia l'incontro-scontro tra la santità regia, fastosa e subito inserita nelle alte gerarchie ecclesiastiche, e la vocazione autentica, francescano-pauperistica, di Ludovico<sup>42</sup>. Ludovico accettò, a malincuore. Il 5 febbraio 1297 all'Aracoeli di Roma depone l'abito vescovile e mostra l'abito francescano, suscitando l'ira del padre<sup>43</sup>. Nel 1297 raggiunge la sede di Marsiglia che gli era stata assegnata, e nello stesso anno muore, a ventitré anni, in fama di santità. Carlo II si trasforma allora (nel 1300) in uno zelante ed

Ludovico: *l'usus pauper* (si veda almeno Paul, *Saint Louis d'Anjou*). Nella pittura napoletana del tempo sono state individuate interessanti rappresentazioni di tipo pauperistico (si veda Bologna, *I pittori*).

<sup>41</sup> La lettera dell'Olivi fu pubblicata da Ehrle, *Petrus Johannis Olivi*, pp. 534-540; si vedano Manselli, *La "Lectura super Apocalipsim"*, pp. 167-171 e, su Pietro Scarron, Pásztor, *Per la storia di san Ludovico d'Angiò*, pp. 43-47. Una sintesi in Vauchez, *Ludovico d'Angiò*.

<sup>42</sup> Credo che ciò resti vero, anche se il dipinto non mette in rilievo *l'usus pauper* di Ludovico, nel clima agitato delle controversie dei e sui francescani durante il pontificato di Giovanni XXII.

<sup>43</sup> Per maggiori particolari si veda Pásztor, *Per la storia*. In uno schema di predica di Francesco de Meyronnes si legge dell'ira di Carlo II, un particolare che difficilmente affiora in siffatti discorsi celebrativi: «pater, audito quod factus esset frater minor, turbatus est fortiter» (Solvi, *Un sermone inedito*, p. 108; e si veda anche Solvi, *L'immagine agiografica*).



efficace promotore della canonizzazione, e alla santità dinastica della casa di Francia sotto il regno di Roberto si aggiunse, vanto del ramo angioino, la nuova perla di san Ludovico di Tolosa (1317). Nei suoi ultimi giorni Ludovico fu assistito dai maestri degli anni di prigionia, i francescani Francesco Brun e Pietro Scarrier<sup>44</sup>; al suo capezzale era Jacques Duèse, il futuro Giovanni XXII che ne approverà la santificazione<sup>45</sup>.

## 5. *Il sistema angioino...*

Da più di venti anni un utile lavoro storiografico sulla politica e la politica culturale angioina considerata nel complesso dei suoi domini, dalla Provenza all'Ungheria, passando attraverso l'Italia, ha integrato le conoscenze già disponibili sul ruolo degli Angioini nel Meridione italiano e sulla rete delle loro alleanze con i Guelfi italiani e particolarmente fiorentini.

Nel Regno di Sicilia gli Angioini svilupparono la burocrazia e furono autori di un'attività legislativa tale da rafforzare l'autorità dello stato<sup>46</sup>; ne soffrivano i signori non direttamente interessati al nuovo regime (che peraltro continuava, per più aspetti, la tradizione giuridico-amministrativa degli Svevi) e, naturalmente, le popolazioni, gravate da una forte fiscalità.

Per altri aspetti il regno di Roberto d'Angiò è un *unicum* nel quadro europeo del tempo. Nella forte impronta religiosa della monarchia si congiungevano tanto una convinzione sincera quanto l'opportunità politica; e si può ricordare che Carlo II edificò un grande numero di chiese, distribuite nel regno meridionale<sup>47</sup>. Nuovo è però lo stile di Roberto, l'unico sovrano europeo che coltivò intensamente la predicazione, in occasioni laiche e religiose<sup>48</sup>. Questa attività, inconsueta in un sovrano, fu svolta da Roberto anche fuori del regno meridionale, per esempio negli anni trascorsi in Provenza, quando frequentò la corte di Avignone (1319-1324). Il giorno della Domenica delle Palme Roberto tiene, a Napoli, un discorso che ha per tema il vangelo di Matteo 21, 5: «Ecce rex tuus»<sup>49</sup>. Argomento ricorrente nei suoi sermoni è la giustizia regia,

<sup>44</sup> Molto interessante è il ricco ciclo di affreschi (tardo XIV secolo), composto di 21 pezzi, nell'oratorio visconteo di Albizzate. I primi tre rappresentano i tre fratelli in prigionia. Nel primo essi ascoltano l'insegnamento dei due francescani che li hanno in cura (Ludovico avanti, dietro di lui gli altri due); nel secondo, Roberto e Raimondo assistono alla preghiera di Ludovico inginocchiato (in alto, la mano di Dio); nella terza Carlo II e la moglie chiedono ai due frati di convincere Ludovico a sposare una sorella del re d'Aragona (Kaftal, *Iconography of the Saints in the Painting of North West Italy*, n. 146, pp. 440-451).

<sup>45</sup> *Processus canonizationis et legendae variae Sancti Ludovici*, p. XXIII per Jacques Duèse. Si veda Pásztor, *Per la storia* e Vauchez, *La santità*, pp. 192-195, 282-284, 325-328.

<sup>46</sup> Sono pratiche amministrative già introdotte da Carlo d'Angiò quando, prima di passare in Italia, le aveva applicate alla Provenza, allo scopo di contenere le forze della feudalità.

<sup>47</sup> Si veda Bruzelius, *Charles I, Charles II*.

<sup>48</sup> Di Roberto si conserva un alto numero di schemi di prediche (266). Per un profilo generale si può vedere Pryds, *The King Embodies the Word*.

<sup>49</sup> Si veda, di uno studioso che ha contribuito personalmente e attraverso varie iniziative congressuali alla nuova fase degli studi angioini cui ho accennato nel testo, Boyer, «*Ecce rex tuus*».

concetto che ha le sue radici nella metafisica cristiana: alla giustizia, i cui fondamenti discendono da Dio, deve ispirarsi la legislazione del sovrano. Nelle sue prediche Roberto enumera lunghe serie di *auctoritates*, ed è notevole che i molti anni di spiritualità francescana non gli impediscano di attingere largamente a fonti lontane dall'ordine dei Minori: Egidio Romano e soprattutto Tommaso d'Aquino. Secondo Andrea d'Isernia, giurista di epoca angioina, le leggi imperiali possono essere fatte proprie dal regno meridionale, a patto che siano ragionevoli: è una riserva che limita l'autorità imperiale<sup>50</sup>. A riprova, nel sermone già citato della Domenica delle Palme, Roberto, fondandosi su varie *auctoritates* (ricordo solo il diffusissimo testo della *Politica* aristotelica: «homo est animal sociale et in multitudine vivens») propone una «triplex communitas», cioè tre tipi di aggregazione sociale, in ordine ascendente: la prima è la *communitas* «yconomica vel domestica», utile «ad conservacionem speciei»; la seconda consiste nel passaggio dalla *domus* a un aggregato di case più ampio e a una *communitas* «politica vel civilis», fondata dunque su una legislazione regolatrice dei rapporti sociali, e articolata in un «vicus et coniunctio; multiplicatis vicis facta est civitas»; terzo e ultimo livello è la «communitas regni», senz'alcun riferimento all'Impero<sup>51</sup>.

Di Roberto si hanno schemi di sermone occasionati, per esempio, dall'elezione al pontificato di Benedetto XI, di Clemente V, di Giovanni XXII; oppure per commemorare i defunti della dinastia; o per altre materie. Con Giovanni XXII, in particolare, che si è già nominato in rapporto agli ultimi giorni di Ludovico di Tolosa, Roberto aveva antichi rapporti, dal momento che Jacques Duèze dal 1307 al 1309 era stato cancelliere del regno di Sicilia<sup>52</sup>. La presenza di francesi, laici ed ecclesiastici, non era una novità assoluta, perché il personale transalpino era presente già all'epoca di Carlo I e di Carlo II<sup>53</sup>; nuove sono però molte iniziative di Roberto. La sua rispettosa familiarità con i papi e l'adesione alla politica pontificia erano compatibili con una certa indipendenza in materia di questioni religiose (e anche politiche). Roberto, infatti, in due occasioni dissenti da Giovanni XXII, perché difese un'idea della povertà evangelica (la mondanità e le ricchezze della Chiesa erano un motivo di critica anticuriale da parte degli Spirituali) lontana dalla posizione di questo papa, che nel 1323 respinse uno scritto di Roberto in materia. I dissensi non compromisero i rapporti con il pontefice, ma nel corso degli anni il legame tra Giovanni XXII

<sup>50</sup> Boyer, *Le droit civil*, p. 71. Tanto Andrea d'Isernia che Bartolomeo da Capua accettano il primato della Chiesa sulla monarchia (ivi, p. 73).

<sup>51</sup> Il testo è edito e commentato in appendice a Boyer, «*Ecce rex tuus*». Lo stesso studioso ha indicato varie affinità tra i riti dell'incoronazione papale di Carlo II e di Roberto, e la cerimonia dell'incoronazione imperiale in *Sacre et théocratie*.

<sup>52</sup> Boyer, *Le droit civil*, p. 48.

<sup>53</sup> Con l'eccezione parziale del regno di Roberto, l'integrazione dell'elemento francese (e catalano) con la popolazione indigena fu scarsa: si veda Gilli, *L'intégration manquée*; sulla storia della cultura, Sabatini, *Napoli angioina*. Per la riorganizzazione dell'Università di Napoli, fondata da Federico II, Carlo I d'Angiò aveva attirato molti intellettuali dalla Francia (si veda Giordanengo, «*Arma legesque colo*», che si occupa anche della parte italiana della dominazione angioina). In processo di tempo fu forte l'apporto dei giuristi meridionali.

e Roberto si allentò; né si può escludere che queste divergenze siano almeno in parte da collegare alla questione degli Spirituali francescani, che sotto il pontificato di Giovanni XXII furono perseguitati, mentre erano appoggiati da Roberto d'Angiò e dalla regina Sancia. Quest'ultima, in particolare, ammetteva nel regno gli Spirituali, altrove perseguitati dalle autorità religiose, sicché Napoli divenne un porto sicuro per i dissidenti. Questa politica accogliente incontrò l'opposizione di Giovanni XXII, avverso alle dottrine degli Spirituali (e in seguito severo con l'ordine francescano nel suo insieme). Sancia si oppose alla persecuzione degli Spirituali (ormai chiamati *fraticelli*, protetti come si è detto anche da Roberto da Mileto) presenti nel Regno di Napoli (1311), tanto decisamente che non si poteva escludere un processo contro la stessa regina<sup>54</sup>. Roberto però reagì e il papa dovette frenare il suo impeto<sup>55</sup>. Più tardi (1331) scoppiava il caso della visione beatifica (1332-33): Giovanni XXII aveva sostenuto che i beati non avrebbero potuto godere della visione di Dio prima della resurrezione della carne. La tesi suscitò un gran numero di interventi, per lo più negativi. Anche Roberto d'Angiò prese posizione contro Giovanni XXII, che di lì a poco moriva non senza avere ritrattato il suo scritto<sup>56</sup>.

Per tornare alla regina Sancia, si conosce un suo testo inusuale. In occasione di un'indulgenza alla Porziuncola (1334), Sancia manda un messaggio preceduto da due lettere scritte ai frati in due occasioni precedenti: i tre pezzi sono collegati fra loro per mezzo di una cornice, scritta evidentemente in occasione del messaggio più recente e, così unificati, dichiarano la devozione francescana della regina<sup>57</sup>. Il testo comincia con il saluto di Sancia, umile figlia e serva di Francesco, ai venerabili padri e fratelli e figli, i Minori. La regina, parte della grande famiglia francescana, esprime con chiarezza la co-

<sup>54</sup> Musto, *Queen Sancia*, pp. 199-201.

<sup>55</sup> Nelle comunità laiche promosse dai francescani spirituali il ricorso al volgare conferisce anche alle donne una parte attiva nell'organizzazione della vita religiosa in famiglia, o nei begghinaggi formati da donne nubili o vedove; e se si trattava di donne nobili, esse potevano assumere un ruolo non limitato alla sfera familiare. Mentre la politica (e il suo prolungamento bellico) divideva la regina Eleonora, sorella di Roberto d'Angiò, dal suo sposo, Federico III di Sicilia, che aveva infranto i trattati che avrebbero dovuto imporgli la rinuncia al trono, in fatto di spiritualità tra i due coniugi doveva regnare un perfetto accordo, dal momento che Federico III nel 1311 promulgava una legislazione improntata chiaramente alle idee di Arnaldo da Villanova, mentre da parte sua la regina Eleonora promuoveva letture di testi sacri che sono all'origine della prosa siciliana in volgare e di fatto ampliavano la cultura dei laici, donne comprese. Rinvio a Bruni, *La cultura e la prosa*, pp. 190-210, ora anche nella raccolta di studi *Tra popolo e patrizi*, pp. 267-378, a pp. 279-308. Su una religione di corte presso gli Angioini si veda uno spunto di Boyer, *Vertus privées*, particolarmente p. 424. Da premesse simili discesero tuttavia effetti diversi, perché l'uso del volgare a Napoli non fu promosso dall'ambiente di corte: indizio della distanza tra governanti e governati? L'argomento andrebbe approfondito.

<sup>56</sup> Si veda Robert d'Anjou, *La vision bienheureuse*. Sull'argomento si dispone di un'ampia letteratura; ricordo almeno Tabarroni, "Visio beatifica".

<sup>57</sup> *Chronica XXIV Generalium ordinis Minorum*, pp. 508-514. Una traduzione inglese annotata e commentata in Musto, *Queen Sancia*, pp. 201-214; si veda Boyer, *Vertus privées*, pp. 426-427. Varie incongruenze del testo, a partire dall'indizione, sono state rilevate da Aceto, *Un'opera "ritrovata" di Pacio Bertini*, e ora da Boyer, "Sancta par la grace de Dieu", pp. 326-329. Le scritture sono comunque nel loro insieme attendibili, ed esprimono la posizione di Sancha di fronte, tra l'altro, alla problematica successione a Roberto d'Angiò.

scienza della santità dinastica: è figlia di Esclarmonda di Foix (anche lei vera figlia di Francesco) e nella sua famiglia d'origine il maggiore dei maschi, Giacomo, rinunciò alla successione al trono di Maiorca per farsi francescano. Per discendenza dalla propria famiglia e per il matrimonio con Roberto, Sancia è imparentata con altre donne di stirpe regale e di profonda pietà religiosa. Messa in rilievo la sua appartenenza alla famiglia di santa Elisabetta d'Ungheria, Sancia passa a lodare Roberto: Dio e san Francesco hanno voluto che il suo sposo abbia tutte le virtù, «et sapientiam et scientiam plus quam sciatur a tempore Salomonis». Dunque dai tempi di Salomone nessun principe ha mostrato tanta sapienza e dottrina; e la dottrina gli è stata trasmessa dai frati dell'ordine, probabile allusione ai due Spirituali che avevano assistito gli ostaggi reali. Questa è una forzatura evidente, perché altre componenti, e non solo quelle degli Spirituali, formano il profilo culturale di Roberto, come si è già ricordato. È notevole, poi, il silenzio di Sancia su san Luigi IX, forse un segno di autonomia dalla casa di Francia a favore di una santità tutta angioina, o più precisamente tra regno di Napoli e regno d'Ungheria. Quanto al paragone azzardato da Sancia tra Roberto e Salomone, si trattava di un omaggio corrente al sapere del re, una specie di *topos* nell'ambiente della corte<sup>58</sup>.

Sancia è la committente della grande chiesa napoletana di Santa Chiara<sup>59</sup>, destinata alle clarisse; ne aveva scelte alcune come sue dame di compagnia a corte. Avrebbe volentieri abbandonato il trono per il convento di Santa Chiara, ma ne fu dissuasa finché, rimasta vedova, dopo aver assistito la nipote Giovanna, futura regina, nel consiglio di corte del quale era tanta parte Roberto da Mileto, poté infine, nel 1344, chiudersi nel convento, di sua fondazione, delle clarisse di Santa Croce di Palazzo, dove si spense nel 1345<sup>60</sup>. L'epigrafe tombale esprime con chiarezza l'adesione di Sancia all'*usus pauper*: non solo, infatti, si elogia lei, regina eppure «humilitatis exemplum», e si ricorda la distribuzione dei suoi beni ai poveri, ma san Francesco, di cui Sancia ha seguito la regola, è detto «pater pauperum», e lei Sancia ha seguito «voluntariam paupertatem»<sup>61</sup>. Emerge esplicitamente come virtù principale anche per un sovrano la povertà, marginalizzata invece nel processo di canonizzazione di Ludovico d'Angiò. Nel 1352 le spoglie di Sancia sarebbero state traslate a Santa Chiara dove già riposava, come si dirà, re Roberto, che vi si era fatto seppellire in abito francescano.

Negli anni di Roberto predicatori importanti sono attivi a Napoli: emergono in particolare Giacomo da Viterbo, agostiniano, arcivescovo di Napoli dal 1302 alla morte (avvenuta tra la fine del 1307 e l'inizio dell'anno seguente)

<sup>58</sup> Kelly, *The New Solomon*. Salomone come prototipo del re sapiente è motivo frequente nell'arte medievale e già la statua di Carlo I d'Angiò (Roma, Musei Capitolini) suggerisce una somiglianza in tal senso (Gardner, *Seated Kings*, pp. 115-116).

<sup>59</sup> Si veda Bruzelius, *Le pietre di Napoli*, pp. 151-175.

<sup>60</sup> Vale la pena di ricordare che contemporaneamente si chiuse in un convento attiguo Roberto da Mileto.

<sup>61</sup> Cito il testo da Galante, *Guida sacra della città di Napoli*, p. 380.

e i domenicani Federico Franconi e Giovanni Regina<sup>62</sup>. Nella loro predica-  
zione sono messi fortemente in rilievo i meriti religiosi e le virtù personali e  
di governo dei sovrani e dei principi angioini, ricordati in numerosi discorsi,  
molti dei quali sono commemorativi, o occasionati dalla traslazione delle loro  
spoglie dalla tomba provvisoria al monumento funebre definitivo<sup>63</sup>. Anche le  
principesse di sangue angioino o sposate a esponenti della casata sono ogget-  
to di ricordo e di elogio<sup>64</sup>.

Merita attenzione la tomba di Roberto d'Angiò a Santa Chiara, che si trova  
in fondo alla navata centrale, in posizione di inconsueta, massima evidenza,  
segno molto visibile della regalità<sup>65</sup>. Non so se abbia qualche nesso con una  
sensibilità riguardante il rapporto tra la monarchia e la morte la circostanza  
che nel finale del *Filocolo*, scritto dal Boccaccio negli anni della giovinezza  
napoletana, il re Felice, dopo averlo ostacolato a lungo, approva l'amore del  
figlio Florio per Biancifiore e, in punto di morte, gli espone i precetti («le sante  
ammonizioni») del buon governo<sup>66</sup>. Il *Filocolo* precede la morte di Roberto e  
l'allestimento del suo monumento funebre, ma c'è da chiedersi se Boccaccio  
non sia stato influenzato dai discorsi commemorativi sui sovrani angioini e i  
loro familiari.

Un'altra peculiarità del regno di Roberto e già dei suoi predecessori consi-  
ste nell'impiego dei giuristi dell'Università di Napoli: alcuni di essi sono chia-  
mati a far parte dell'amministrazione, nella quale ricoprono cariche impor-  
tanti, e soprattutto tengono discorsi anche fuori dell'Università, e in pubblico  
affrontano argomenti giuridici con molte incursioni sul terreno filosofico e  
religioso. La giustizia, infatti, ha le sue fondamenta nei principi religiosi e si  
traduce nella legislazione: diritto e filosofia tomistica convergono nei discorsi

<sup>62</sup> Su Giovanni Regina, figura di particolare rilievo, si veda Käppeli, *Note sugli scrittori napole-  
tani*, pp. 48-71 (sugli schemi delle sue prediche, pp. 60-65 e 67-68). Studiò presso il convento di  
San Domenico a Napoli, e continuò presso i domenicani di Bologna, dove è attestato nel 1300 (e  
risulta che Carlo II d'Angiò contribuì finanziariamente al suo sostentamento bolognese). Torna-  
to a Napoli ne ripartì per leggere le *Sententiae* e ottenne la laurea in teologia nel 1315. Dal 1317  
lettore nello Studio di Napoli, è un religioso che ha la fiducia della corte ed è un predicatore mol-  
to attivo. Per una bibliografia aggiornata, si veda Rivera Magos, *Regina*. Sul Franconi si può ve-  
dere, da ultimo, Boyer, *Un grande ufficiale, Giovanni de Haya*. In fatto d'interesse per la cultura  
religiosa, già Carlo II aveva chiamato a Napoli teologi domenicani, francescani, agostiniani.

<sup>63</sup> Si veda Boyer, *Prédication et État napolitain* e *Processions civiques*; Kelly, *Justice in the  
Sermons of Roberto of Naples*.

<sup>64</sup> Boyer, *Vertus privées*.

<sup>65</sup> Sulla peculiarità della posizione e i suoi significati si veda Vitolo, *Imprese artistiche*, pp. 34-  
44. Lo stesso schema si ripete nella sepoltura di Ladislao d'Angiò Durazzo, re di Napoli (1389-  
1414), sepolto nella chiesa napoletana di San Giovanni a Carbonara. Il monumento sorge in  
fondo all'unica navata, dietro l'altare: su quattro statue di virtù sono scolpiti, in trono, Ladislao  
e la sorella Giovanna II, che gli successe; superiormente, il sarcofago di Ladislao con la scultura  
del defunto giacente e, ancora più su, la sua statua equestre, con la spada sguainata e tenuta  
fieramente in alto, in ricordo delle virtù guerriere di Ladislao, che minacciò gli stati dell'Italia  
centrale: una figura, nella ripetizione della posizione e dello schema verticale, ben diversa da  
quella di re Roberto, giacente in abito francescano e sormontato dalla scultura del re in trono,  
che, come già nel monumento a Carlo I d'Angiò, accentua il ruolo di esecutore della giustizia.

<sup>66</sup> Boccaccio, *Filocolo* V 92, pp. 666-671.

del potente giurista Bartolomeo da Capua, professore dello Studio, protonotario nel 1290, logoteta nel 1296, dal 1290 uomo di fiducia di Carlo II, poi di Roberto<sup>67</sup>.

Tommaso d'Aquino, poi, nato ai confini del Regno («in confinibus Campanie et regni Sicilie extitit oriundus», scrive tra il 1318 e il 1323 Pietro Calo, suo primo biografo<sup>68</sup>), che a Napoli aveva trascorso parte della giovinezza per tornarvi poi negli ultimi anni, è oggetto di una forte appropriazione da parte angioina: la chiesa napoletana dei Predicatori, San Domenico Maggiore, dove era tradizione che il Crocefisso avesse parlato a Tommaso, riceve ogni attenzione dalla monarchia. Tommaso è spesso presente nei discorsi del re e dei suoi giuristi, oltre che dei religiosi. Il ceto dirigente angioino è anche largo di testimonianze in occasione del primo processo di canonizzazione di Tommaso, svoltosi a Napoli nel palazzo dell'Arcivescovo (1318), promosso da Guglielmo di Tocco, suo allievo e priore dei Domenicani di Benevento, e da re Roberto; le deposizioni furono raccolte e inviate ad Avignone, dove era papa Giovanni XXII. Testimoniano a favore, oltre a un buon numero di religiosi, la regina Sancia<sup>69</sup> e, con altri personaggi illustri, il «magnificus dominus Bartholomeus de Capua, logotheta et prothonotarius regni Sicilie» con un'ampia testimonianza, comprensiva di un lungo elenco delle opere di Tommaso e di molti racconti che lo riguardano (uno, tra gli altri, ascoltato da Giacomo da Viterbo, già arcivescovo di Napoli, e un altro da Egidio Romano dal quale, a Parigi, aveva ascoltato un altissimo giudizio su Tommaso, in una conversazione privata); Bartolomeo da Capua ricorda anche l'ambiente della chiesa di san Domenico che aveva preso a frequentare quando arrivò, «multum iuvenis», a Napoli<sup>70</sup>.

6. *...e l'indipendenza di Dante: Carlo Martello, eccezione apparente, e un aspetto del sistema dantesco (con un ritorno a Remigio de' Girolami in rapporto a Dante)*

In questo paragrafo intendo mostrare come la polemica antifrancese e antiangioina di Dante sia immune dai condizionamenti politici e dagli orientamenti intellettuali angioini, anche quando coincidevano in parte (ma solo in parte) con le sue idee. In altre parole, Dante risulta indipendente dalla massiccia produzione intellettuale e propagandistica del ceto intellettuale angioino, non se ne fa condizionare neppure inconsapevolmente, ed è in grado di valutare e, quando ritiene di farlo, di respingere questo o quell'elemento della macchina ideologica degli Angiò. È il caso di Tommaso d'Aquino, che

<sup>67</sup> Léonard, *Gli Angioini*, pp. 223-227; Walter, Piccialuti, *Bartolomeo da Capua*; Boyer, *Parler du roi et pour le roi et Le Droit civil*.

<sup>68</sup> *Fontes vitae S. Thomae*, p. 17.

<sup>69</sup> *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis. Processus Canonizationis*, p. 361.

<sup>70</sup> *Ibid.*, pp. 370-391.

gli Angioini intendevano aggiungere ai loro vanti in materia religiosa (né c'è motivo di sospettare che si trattasse di un'ostentazione senza convinzione), circostanza che non impedisce a Dante di tenere in gran conto il pensiero tomistico. Nel 1323 la santità di Tommaso d'Aquino veniva proclamata da un papa aspramente biasimato da Dante, Giovanni XXII. Dante era morto da due anni, ma certo era a conoscenza della proposta di canonizzazione partita da Napoli, cosa che non si riflette sul suo giudizio su Tommaso d'Aquino né sull'adesione al suo pensiero<sup>71</sup>.

Viceversa, Dante è lontano dal favore accordato dalla corte angioina ai francescani spirituali, perché per lui la povertà non si pone come un problema interno all'ordine dei Minori, ma della Chiesa nella sua interezza. In uno studio non recente ma che non ha perso di validità, Charles Till Davis ha sostenuto che nel pensiero dantesco la salvezza politica e religiosa del mondo esige «autorità totale per l'impero e povertà assoluta della Chiesa», due obiettivi interdipendenti: senza l'uno, l'altro è irraggiungibile<sup>72</sup>. Lo stesso autore ha osservato che nella rosa dei beati «San Francesco occupa il seggio al di sotto del Battista [Pd. XXXII 31-36]; non poteva essere profeta di Cristo, come San Giovanni, ma era evidentemente, secondo Dante, il suo imitatore più fedele» sicché alla Chiesa, e non solo ai francescani, toccava praticare «la rinuncia a tutti i beni comuni oltre che a quelli individuali»<sup>73</sup>. E, come è noto, dopo aver elogiato l'ordine dei Predicatori nella persona del fondatore, san Bonaventura esprime una posizione equidistante dalle due opposte interpretazioni della regola francescana, quella rigorista di Ubertino da Casale, esponente degli Spirituali (o, nel XIV secolo, *fraticelli*), e quella, rappresentata dal cardinale Matteo d'Acquasparta, che viene a patti (se è questo il motivo della critica di Dante) con la temporalità: «ch'uno la fugge e altro la coarta» (Pd. XII 126).

Anche dal ripetuto elogio della dottrina in tutte le scienze attribuita a Roberto, presentato come nuovo Salomone, e da lui ampiamente esibita in pubblico, Dante si dimostra lontanissimo, quando Tommaso d'Aquino nel cielo del Sole gli presenta la «luce» di Salomone (Pd. X 112-114)<sup>74</sup>:

entro v'è l'alta mente u' sì profondo  
saver fu messo, che, se 'l vero è vero,  
a veder tanto non surse il secondo.

Più avanti Tommaso spiegherà al pellegrino questo giudizio (Pd. XIII 37-142): a Dante il primato di Salomone appare incomprensibile in rapporto alla perfetta natura edenica di Adamo e alla perfetta natura umana del Cristo (Pd. XIII 37-48). Ma la contraddizione è apparente e si risolve esercitando l'arte della «distinzione», parola che Tommaso pronuncia due volte (XIII 109 e 116): la distinzione consente, infatti, di definire e circoscrivere il primato di

<sup>71</sup> Boyer, *Dante dénonçait-il les Angevins [...]?*

<sup>72</sup> Davis, *Povertà ed escatologia*, p. 83, da cui attingo anche altre indicazioni.

<sup>73</sup> Davis, *Povertà ed escatologia*, pp. 84 e 85.

<sup>74</sup> Cito da Alighieri, *La Commedia secondo l'antica vulgata*.

Salomone. Tommaso rinvia (XIII 92-93) a un luogo del libro dei Re in cui a Salomone che chiede:

Et servus tuus in medio est populi, quem elegisti [...]. Dabis ergo servo tuo cor docile, ut populum tuum *iudicare* possit, et *discernere* inter bonum et malum. Quis enim poterit iudicare populum istum, populum tuum hunc multum?

Dio risponde:

Quia postulasti verbum hoc et non petisti tibi dies multos, nec divitias, aut animas inimicorum tuorum, sed postulasti tibi *sapientiam ad discernendum iudicium*: ecce feci tibi secundum sermones tuos, et dedi tibi cor *sapiens* et intelligens, in tantum ut *nullus ante te similis tui fuerit, nec post te resurrecturus sit*» (III Regum 3.8-12).

A buona ragione Tommaso può concludere così (Pd. XIII 103-108):

Onde, se ciò ch'io dissi e questo note,  
regal prudenza è quel vedere impari  
in che lo stral di mia intenzion percuote;

e se al «surse» drizzi li occhi chiari,  
vedrai aver solamente rispetto  
ai regi, che son molti, e' buon son rari.

In tal modo il giudizio sul primato di Salomone si concilia con la perfezione di Adamo e di Cristo. Interessa in particolare il passo in cui Tommaso esclude dal primato di Salomone la conoscenza, fisica e metafisica, dei cieli; la logica del rapporto tra contingenza e necessità; l'origine del moto; la soluzione di problemi geometrici (XIII 97-102). La dottrina enciclopedica di re Roberto è irrilevante per il governatore di popoli, per il quale è necessaria la *sapientia ad discernendum iudicium*; dunque l'idea di giustizia degli Angioini e del ceto dirigente angioino è di altra natura, e non è presa in considerazione. Anche in questo caso Dante interpreta liberamente il personaggio di Salomone, né è condizionato da quelli che dovevano apparirgli usi propagandistici e forzature strumentali.

Si è già accennato (par. 4) al canto XX del *Purgatorio*, che ricostruisce una storia interamente negativa della casa reale di Francia, nella quale non manca una menzione di Carlo I d'Angiò che, prima della conquista del regno di Sicilia, grazie al matrimonio con Beatrice di Provenza aveva portato alla dinastia francese «la gran dota provenzale» (Pg. XX.61)<sup>75</sup> e poi aveva conquistato il regno dell'Italia meridionale. Vi sono anche menzionati, sempre con biasimo, l'«altro Carlo» (vv. 71-78), cioè Carlo di Valois e la sua azione a favore dei Neri di Firenze, e Carlo II lo Zoppo (vv. 79-81).

Un attacco a fondo contro il sistema angioino è, implicito ma chiaro, nell'incontro tra Dante e Carlo Martello (Pd. VIII), primogenito di Carlo II.

<sup>75</sup> A rigore, i matrimoni che si possono prendere in considerazione sono tre (Arnaldi, *La maledizione del sangue*, pp. 188-192), ma è probabile che Dante pensasse a quello più recente e gravido di conseguenze.



Nel marzo 1294 Carlo II tornava dalla Francia alla volta del regno meridionale, accompagnato dalla moglie Maria d'Ungheria, dopo avere stipulato accordi di pace, poi rispettati solo in parte dai contraenti. Dal regno meridionale, dove aveva collaborato, in una posizione di secondo piano, al consiglio incaricato della reggenza, si muoveva incontro al padre Carlo Martello, giungendo a Firenze probabilmente il 3 marzo. Racconta infatti Giovanni Villani che a Firenze

era già venuto da Napoli per farglisi incontro Carlo Martello re d'Ungheria suo figliuolo, e con sua compagnia CC cavalieri a sproni d'oro, Franceschi, e Provenzali, e del Regno [...]. E in Firenze stette più di xx dì, attendendo il re suo padre e' frategli, e da' Fiorentini gli fu fatto grande onore, e egli mostrò grande amore a' Fiorentini, onde ebbe molto la grazia di tutti<sup>76</sup>.

Mentre durante la prigionia del padre Carlo Martello aveva operato poco, al suo ritorno collaborò efficacemente con lui; il regno di Ungheria gli era toccato perché Maria d'Ungheria gli aveva trasferito i propri diritti. In Ungheria Carlo Martello non andò mai (ebbe breve vita: 1271-1295); in compenso il figlio Carlo Roberto (Caroberto), nato dal matrimonio con Clemenza, figlia di Rodolfo d'Asburgo, avrebbe governato effettivamente il paese.

A Firenze gli onori cittadini furono affidati a un gruppo di notabili, capeggiato da Vieri dei Cerchi, e un discorso ufficiale di benvenuto fu tenuto da Remigio de' Girolami<sup>77</sup>. L'oratore si rivolse a Carlo Martello, insistendo sulla singolarità di un nobile, originario della casa di Francia, che si trova a essere principe di Salerno, figlio di un re vivente e re lui stesso d'Ungheria: evidentemente Carlo II non era ancora giunto a Firenze, dove arrivò l'11, per ripartire entro il 14. In questa occasione Dante, frequentatore dei conventi di Santa Maria Novella e di Santa Croce, ascoltò con ogni probabilità il saluto di Remigio de' Girolami e poté conoscere e frequentare per qualche giorno il principe del regno meridionale e re d'Ungheria.

Nel trittico di lettere confezionato dalla regina Sancia nel 1334, la scrivente si sofferma, come si è detto, sui parenti da cui discende: «fecit me Deus nasci in hoc mundo de tali *progenie et plantula*, sicut fuit domina Esclaramonda, regina Maioricarum [...] et fecit me esse de *genere* beatae Helizabeth [...]»<sup>78</sup>; e continua a lungo. Sancia usa due termini propri della discendenza biologica, che hanno la stessa radice, *progenies* e *genus*, e, in senso metaforico, *plantula* (con traslazione dal mondo vegetale al mondo umano), peraltro di lunga tradizione. Viene a taglio un luogo del Vangelo di Matteo (*Mt* 7, 15-19):

<sup>76</sup> Villani, *Nuova cronica*, IX.13 (II, pp. 31-32); in realtà i fratelli di Carlo Martello erano ancora ostaggi in Catalogna. Quanto al soggiorno di Carlo Martello a Firenze, i suoi termini estremi sono compresi fra il 3 e il 14 marzo. Infatti, Carlo Martello diretto a Firenze sostava a Siena il 2 marzo e il 15 marzo insieme con il padre era di nuovo a Siena sulla via del ritorno (si vedano le indicazioni di Schipa, *Carlo Martello*, pp. 75 e 83; inoltre Walter, *Carlo Martello*).

<sup>77</sup> Si veda Salvadori, Federici, *I sermoni d'occasione*, p. 479; Panella, *Cronologia remigiana*, pp. 187-188.

<sup>78</sup> *Chronica XXIV Generalium*, p. 508.

Attendite a falsis prophetis, qui veniunt ad vos in vestimentis ovium, intrinsecus autem sunt lupi rapaces; *a fructibus eorum cognoscetis eos*. Numquid colligunt de spinis uvas aut de tribulis ficus? *Sic omnis arbor bona fructus bonos facit, mala autem arbor malos fructus facit. Non potest arbor bona malos fructus facere, neque arbor mala bonos fructus facere*<sup>79</sup>.

A partire da «arbor bona fructus bonos facit» Giovanni Regina ricava la conclusione che dal buon albero della casa di Francia non possono nascere che buoni frutti. In una predica in memoria di Filippo di Taranto, fratello di Roberto, asserisce:

sicut dicitur Mt. 7 (17) «bona arbor bonos fructus facit». Arbor bona potest dici domus Francie, que est bona et quo ad Deum, utpote amatrix et defensatrix ecclesie, de qua de novo duo sancti Ludovici canonizati sunt, scilicet rex Francie et episcopus Tholosanus, et quo ad mundum, utpote inter domos omnes mundi excellenter nobilis. Ergo decet quod *fructus qui nascuntur de tali arbore* sint non solum boni quo ad deum, sed etiam magni quo ad mundum, scilicet reges, duces, principes et huiusmodi<sup>80</sup>.

Come si vede, il nesso è tra santità della casa reale di Francia e santità angioina, mentre Sancia aveva messo in rapporto la santità dinastica del casato maiorchino e angioino con quella ungherese. Ugual è però l'idea di una predisposizione genetica alla santità di siffatte famiglie regnanti.

Per affrontare il tema centrale del canto di cui sono protagonisti Dante e Carlo Martello, è bene prendere le mosse da due luoghi connessi del poema. Il primo è l'autopresentazione di Ugo Capeto, che è in Purgatorio tra gli avidi, e si dice figlio di un «beccaiolo di Parigi» (Pg. XX.52), notizia creduta vera da Dante<sup>81</sup>. Ugo Capeto si presenta con la metafora vegetale, ma con segno rovesciato, perché da lui sono usciti frutti malvagi (Pg. XX.43-45)<sup>82</sup>:

Io fui radice de la mala pianta  
che la terra cristiana tutta aduggia,  
sì che buon frutto rado se ne schianta.

Il *buon frutto* non è escluso, ma se ne coglie di *rado*: il rovesciamento della baldanzosa teoria della santità dinastica non esclude l'eccezione, che nel caso della monarchia franco-angioina è rappresentata da Carlo Martello. Ugo Capeto si è trovato «ne le mani il freno / del governo del regno» (Pg. XX.55-56)<sup>83</sup>, un potere che gli ha permesso di insediare il figlio sul trono di Francia. Fra i peccati di cui si è macchiata la dinastia, Ugo Capeto nomina la morte

<sup>79</sup> Si veda anche Luca 6, 43-44: «Non est enim arbor bona, quae facit fructus malos; neque arbor mala faciens fructum bonum. Unaquaeque enim arbor de fructu suo cognoscitur. Neque enim de spinis colligunt ficus, neque de rubo vindemiant uvam».

<sup>80</sup> D'Avray, *Death and the Prince*, pp. 123-124, nota 28; Boyer, *Vertus privées*, pp. 427-428, che cita inoltre Guglielmo da Sarzano, sostenitore del concetto della monarchia ereditaria in virtù del principio di trasmissione delle qualità paterne ai discendenti.

<sup>81</sup> Arnaldi, *La maledizione del sangue*, pp. 188-192.

<sup>82</sup> Cito il testo dall'edizione della *Commedia secondo l'antica vulgata*, a cura di Petrocchi.

<sup>83</sup> Riappare la metafora già impiegata nell'apostrofe all'Italia nel VI del *Purgatorio*: «Che val perché ti racconciasse il freno / Iustiniano, se la sella è vòta?» (vv. 88-89).

di Corradino di Svevia, erede legittimo di Federico II al trono imperiale (*Pg.* XX.67-68)<sup>84</sup>, sconfitto e condannato a morte da Carlo I d'Angiò; non manca alla rassegna una terzina allusiva alla sconfitta di un altro Carlo, Carlo II d'Angiò, battuto in una battaglia navale nel golfo di Napoli (1284) dalla flotta di Ruggero di Lauria e fatto prigioniero (1284; *Pg.* XX.79-81):

L'altro, che già uscì preso di nave,  
veggio vender sua figlia e patteggiarne  
come fanno i corsar con l'altre schiave.

Lo scandalo per le nozze di Beatrice, principessa di sangue reale, con Azzo VIII marchese di Ferrara si capisce meglio tenendo presente, insieme con l'ostilità dantesca per il marchese, la sorte di Romeo da Villanova, elogiato nel VI del *Paradiso* da Giustiniano per aver servito fedelmente il suo signore (*Pd.* VII.133-135):

Quattro figlie ebbe, e ciascuna reina,  
Ramondo Beringhiere, e ciò li fece  
Romeo, persona umile e peregrina.

Le figlie di Raimondo Berengario IV di Provenza, infatti, andarono in moglie: Margherita a Luigi IX di Francia; Eleonora a Enrico d'Inghilterra; Sancia al conte Riccardo di Cornovaglia, re dei Romani; Beatrice a Carlo I d'Angiò. Dunque un sovrano come Carlo II d'Angiò che dà la figlia in moglie a un marchese agisce in senso opposto a Romeo da Villanova, che ha procurato nozze regali alle figlie del suo signore, che non è re.

Il secondo luogo sul quale intendo soffermarmi è la valle dei principi negligenti, che Sordello mostra a Dante e Virgilio nel finale del VII canto del *Purgatorio*. Da un punto più elevato i tre osservano le anime, anch'esse disposte su un pendio dove sono disposte gerarchicamente. «Colui che più siede *alto*» è «Rodolfo Imperador(e)»<sup>85</sup>, che apre la rassegna; all'altra estremità, «Quel che più basso tra costor s'atterra, / guardando *in suso*» è «Guiglielmo marchese» (e non re) del Monferrato (VII 91 e 92; 133-134). Mentre questi, solitario, guarda i principi che sono in alto, gli altri personaggi intrattengono relazioni tra loro, meno il re d'Inghilterra, anche lui solitario, e penultimo della serie. Il fatto che di ognuna delle coppie si menzioni la discendenza permette a Dante di legare la generazione dei morti, in *Purgatorio*, e quella dei vivi nel 1300, data della visione. Dunque, Rodolfo imperatore è confortato da Ottocaro re di Boemia: in vita i due si erano combattuti, e il secondo era stato sconfitto e ucciso in battaglia dal primo. Ottocaro è molto migliore del

<sup>84</sup> È significativo il silenzio su Manfredi, non perché figlio illegittimo ma perché nemico della Chiesa, come avrei dovuto osservare nel mio lavoro *Dante, la Giustizia, le donne*.

<sup>85</sup> Non è un caso se a Rodolfo Dante aveva fatto riferimento, nel canto precedente, senza nominarlo, e si era limitato ad apostrofare per nome «Alberto Tedesco»; subito dopo apostrofa suo padre («Ch'avete tu e 'l tuo padre sofferto...», VI 97 e 103), che chiamerà per nome nel canto seguente.

figlio Venceslao, ozioso e lussurioso, sicché la transizione da una generazione all'altra è di tipo peggiorativo, e alla coppia dei morti si aggiunge un vivente. Tocca poi a Filippo III re di Francia, morto, con disonore dei colori francesi<sup>86</sup>, mentre si ritirava dalla fallita crociata contro Pietro III d'Aragona. Filippo III fa coppia con Enrico I di Navarra, ed entrambi sono contriti perché l'uno è padre, l'altro suocero di Filippo IV il Bello, re di Francia (1285-1314; se ne parla duramente in *Pg.* XX.85-93): anche in questo caso la stirpe peggiora, e di nuovo Dante costruisce, grazie al vincolo della parentela acquisita, un triangolo con due morti e un vivo.

Si torna a una coppia di personaggi nemici in vita con Carlo I d'Angiò e Pietro III, che aveva colto l'occasione dei Vespri Siciliani per strappare a Carlo I l'isola. A Pietro III e ai suoi successori sono dedicate due terzine (*Pg.* VII.115-120):

e se re dopo lui fosse rimasto  
lo giovanetto che retro a lui siede,  
ben andava il valor *di vaso in vaso*;

che non si puote dir de l'altre *rede*:  
Iacomo e Federigo hanno i reami;  
del *retaggio miglior* nessun possiede.

L'identificazione più plausibile del *giovanetto* è, a mio avviso, con Alfonso II il Liberale, successore di Pietro III, morto prematuramente dopo aver regnato dal 1285 al 1291; nella seconda terzina si torna a un giudizio negativo sui successori, protagonisti della crisi angioino-aragonese: Giacomo II d'Aragona e Federico re di Sicilia. Tocca poi all'altro personaggio della coppia, Carlo I d'Angiò, per la discendenza del quale vale lo stesso andamento peggiorativo, con riferimento a Carlo II e alla sofferenza di «Puglia e Proenza» (v. 126) da lui governate. Enrico d'Inghilterra, infine, è più fortunato nel suo successore, forse perché suo figlio Edoardo I si adoperò come mediatore tra Aragonesi e Angioini<sup>87</sup>. Nulla si dice sulla discendenza del marchese Guglielmo del Monferrato. È singolare, in questo quadro d'insieme statico (che nel canto seguente si animerà con il timore dei principi, attaccati dalla vipera demoniaca e difesi da una coppia di angeli) l'impiego insistente di nomignoli ricavati dall'aspetto fisico dei regnanti: Venceslao è *barbuto* (v. 102); Filippo III è *nasetto* (v. 103), in evidente regime oppositivo a Carlo I d'Angiò, dal *maschio naso* ribadito poco dopo da *nasuto* (vv. 113 e 124)<sup>88</sup>, mentre Pietro III d'Aragona è *membruto* (v. 112).

<sup>86</sup> Dante dice: «disfiorendo il giglio» (v. 105): si veda *exfloritus* di Remigio de' Girolami e il commento relativo (si veda *supra* par. 2).

<sup>87</sup> Edoardo I d'Inghilterra, inoltre, s'impegnò in una crociata, e si adoperò perché si evitasse la crociata di Filippo III di Francia contro Pietro III d'Aragona; tra il 1286 e il 1288 agì da mediatore nei trattati di Oleron e Canfranc, che condussero infine al trattato di Anagni del 1285 tra Carlo I d'Angiò, Giacomo II d'Aragona e Filippo IV di Francia.

<sup>88</sup> Non è certo casuale che Carlo II lo Zoppo sia nominato come il *Ciotto di Gerusalemme* in *Pd.* XIX.127.

La transizione dalle anime alla loro discendenza attiva nel mondo è indicata dapprima con terminologia letterale (Venceslao «figlio» di Ottocaro di Boemia, v. 101; Filippo III ed Enrico di Navarra, rispettivamente «padre» e «suocero» di Filippo IV, v. 109), poi in modo metaforico, inaugurato dal periodo ipotetico dell'irrealtà, a proposito di una successione più lunga di quella che Alfonso II con la sua breve vita poté assicurare a Pietro III d'Aragona («ben andava il valor di vaso in vaso»), mentre si torna ai termini propri con la terzina sugli eredi degeneri di Pietro III («altre rede»; «del retaggio miglior nessun possiede», vv. 118 e 120<sup>89</sup>). Seguono metafore tratte dal mondo vegetale: «Rade volte risurge per li rami / l'umana probitate» (vv. 121-122), dove si noterà, grazie a *rade*, che si enuncia una tendenza, non una regola assoluta. L'espressione si riferisce agli Aragonesi e agli Angioini, con particolare insistenza su Carlo II d'Angiò, come ribadisce questa terzina (vv. 127-129):

tant'è del seme suo minor la pianta,  
quanto, più che Beatrice e Margherita,  
Costanza di marito ancor si vanta<sup>90</sup>.

Come si è anticipato, Enrico d'Inghilterra «ha ne' rami suoi migliore uscita» (Pg. VII.132).

L'incontro nel cielo di Venere con Carlo Martello non contraddice le convinzioni di Dante: nel momento stesso in cui Carlo Martello è lodato si smentisce la tesi, così cara agli Angioini<sup>91</sup>, sulla santità dinastica, dal momento che nella stirpe degli Angiò Carlo Martello è un'eccezione positiva. Si tratta di una conferma su un punto particolare (ma di grande rilievo nell'Italia di Dante) dell'idea contraria al concetto di una trasmissione genealogica della nobiltà<sup>92</sup>.

Nell'incontro in Paradiso Dante parla di un'amicizia nascente con il giovane angioino, al quale attribuisce la conoscenza della canzone *Voi che 'ntendendo il terzo ciel movete*, con cui comincia il secondo libro del *Convivio*, dedicato all'interpretazione o reinterpretazione di questo componimento poetico<sup>93</sup>. A Carlo Martello Dante mette in bocca il primo verso della canzone (Pd. VIII.37). Se fosse vissuto più a lungo, dice Carlo Martello, avrebbe regnato sulla Provenza, sull'Italia meridionale, sull'Ungheria e sulla Sicilia,

<sup>89</sup> Il nesso *heres-hereditas* è in Isidoro, *Etymologiae*, IX 5.1.

<sup>90</sup> Ricordo che Costanza, figlia di Manfredi, aveva sposato Pietro III d'Aragona e che Beatrice di Provenza e Margherita di Borgogna sono la prima e la seconda moglie di Carlo II.

<sup>91</sup> Su Dante in rapporto agli Angioini si veda l'ottimo contributo di Villa, *Il Vicario imperiale*.

<sup>92</sup> Affermazioni molto chiare in questo senso sono già nel *Convivio*, come è noto; in questo paragrafo, tuttavia, i riferimenti si limitano alla *Commedia*, perché la menzione di luoghi del *Convivio* dovrebbe essere accompagnata da una discussione sugli identici o diversi contesti intellettuali che fanno da cornice ad affermazioni simili o uguali.

<sup>93</sup> La cronologia della canzone ha un termine *post quem* nell'agosto 1293, compatibile con la presentazione del testo in occasione del soggiorno di Carlo Martello a Firenze nel marzo 1294; se invece la canzone fosse più tarda si dovrebbe supporre un invio a distanza, mentre secondo altri la data della canzone potrebbe essere posteriore alla morte di Carlo Martello: si veda la discussione sul problema cronologico di Giunta nella sua edizione commentata delle *Rime* in Alighieri, *Opere*, I, pp. 193-199.

dunque su un regno unificato. Invece nella realtà vede che la Sicilia è nella sfera d'influenza aragonese e l'Ungheria ha un destino incerto (più tardi potrà insediarsi il figlio Caroberto).

La metafora vegetale era visualizzata dagli alberi genealogici, che ponevano alle radici dell'albero il capostipite e in alto, sui rami, i discendenti. Si avanza in tal modo l'eventualità già affacciata da Ugo Capeto nei versi già citati («Io fui radice de la mala pianta [...], / sì che buon frutto rado se ne schianta»), il cui *rado* trova preciso riscontro nel *di rado* del luogo, contrario e simmetrico, del *Purgatorio*: «Rade volte risurge per li rami / l'umana probitate» (VII.121-122). Sia pur raramente (*rado*), non si possono escludere i «buoni frutti», come Carlo Martello. La polemica antifrancese e antiangioina fa tutt'uno con una teoria che dimostra la fragilità del concetto della santità dinastica, e delle implicazioni morali e politiche che comporta la revisione. Nel momento in cui rende omaggio a Carlo Martello, scomparso prematuramente<sup>94</sup>, Dante ribadisce la critica al mal governo angioino: la «mala pianta» di cui aveva parlato Ugo Capeto si manifesta, infatti, nella «mala signoria, che sempre accora / li popoli soggetti» (Pd. VIII.73-74), tanto che i Siciliani si sono sollevati contro l'odiosa dominazione, contro il peso insopportabile della burocrazia (e della conseguente presenza dello stato, limitativa del potere feudale) e dell'esosità fiscale.

Si giunge così allo scioglimento del dubbio dantesco, espresso con la metafora vegetale: «com'esser può, di dolce seme, amaro» (Pd. VIII.93), un'espressione che, riferendosi a Roberto come «seme amaro» implica che suo padre (Carlo II lo Zoppo) sia stato un seme dolce, benché da *Purgatorio* VII già citato si ricavi che Carlo II è peggiore del padre Carlo I, anche quest'ultimo assai poco apprezzato da Dante. La trasformazione in senso peggiorativo del *seme* è inequivoca, anche se lascia perplessi l'origine *dolce* di quel seme: poiché Carlo II è nell'Antipurgatorio tra i principi negligenti (secondo la denominazione tradizionale), e come si è visto è bersaglio di critiche acerbe, si dovrà intendere che il passaggio dal *dolce* all'*amaro* abbia senso relativo, segnali cioè un peggioramento progressivo da Carlo I d'Angiò a Carlo II, e da Carlo II a Roberto. Roberto, cioè, avrebbe aggravato le malefatte dei suoi predecessori, forse anche perché all'avidità aggiunge colpe di tipo intellettuale (come il suo farsi credere pari o migliore di Salomone). Le ragioni politiche e morali della polemica antiangioina di Dante si riassumono nella condanna di un regime che trae la sua pretesa di legittimità dal papato al quale gli Angioini si appoggiano, accettando l'autorità della Chiesa con lo scopo evidente di affermare la propria indipendenza dall'Impero (e Roberto era particolarmente impegnato in questo senso, anche grazie al discorso pubblico promosso dalla sua cerchia e da lui stesso).

Non solo Dante non si lascia condizionare dagli orientamenti angioini, ai quali reagisce con straordinaria libertà e assoluta indipendenza intellettuale ma, conformemente alla sua concezione, evita di condannare la stirpe angioina in quanto tale; evita insomma una sentenza che equivarrebbe all'applica-

<sup>94</sup> Analogamente ad Alfonso II il Magnanimo, se è fondata l'identificazione.

zione rovesciata del concetto di santità dinastica. Al contrario, il canto di Carlo Martello è l'affermazione più esplicita della libertà personale, in omaggio al principio del libero arbitrio.

In questa concezione si contiene anche il problema della nobiltà, che si porrà in una nuova luce più avanti, nell'incontro con Cacciaguida. Ricevuta dall'antenato la rivelazione delle proprie origini, il poeta esce nell'esclamazione (*Pd.* XVI.1-9):

O poca nostra nobiltà di sangue,  
se gloriar di te la gente fai  
qua giù dove l'affetto nostro langue,

mirabil cosa non mi sarà mai:  
ché là dove appetito non si torce,  
dico nel cielo, io me ne gloriài.

Ben se' tu manto che tosto raccorre:  
sì che, se non s'appon di dì in die,  
lo tempo va dintorno con le force.

L'ultima terzina conferma che la nobiltà non è un bene acquisito una volta per tutte e che, se non è alimentata da una coscienza e da azioni conformi, deperisce nel tempo. Nel canto precedente Cacciaguida, dopo alcune espressioni incomprensibili, si era manifestato a Dante (*Pd.* XV.46-48):

la prima cosa che per me s'intese,  
«Benedetto sia tu», fu, «trino e uno,  
che nel mio *seme* se' tanto cortese!».

Il *seme* è il punto iniziale dello sviluppo di una pianta (accezione sulla quale crescono i significati metaforici) ma anche ciò che ne discende: che è l'accezione appropriata al luogo citato ora, perché Dante discende dal *seme* di Cacciaguida.

Tornando a Carlo Martello, questi dice che se fosse vissuto più a lungo, «molto sarà di *mal*, che non sarebbe» (*Pd.* VIII.51): è il primo di quattro periodi ipotetici che ne punteggiano il discorso, tutti collegati variamente al suo diritto sull'insieme dei domini angioini (non solo il regno d'Ungheria ma la contea di Provenza e il regno meridionale); passa poi alla circostanza della sua morte prematura «che s'io fossi giù stato, io ti mostrava / di mio amor più oltre che le *fronde*» (cioè gli avrebbe mostrato anche i fiori e i frutti della sua amicizia, con un nuovo anello della catena metaforica; vv. 56-57). Gli ultimi due periodi ipotetici sono (*Pd.* VIII.67 e 71-84):

E la bella Trinacria [...]  
attesi avrebbe li suoi regi ancora,  
nati per me di Carlo e di Ridolfo,<sup>95</sup>

<sup>95</sup> Il riferimento è a Carlo II, padre di Carlo Martello, e a Rodolfo di Germania, di cui Carlo Martello ha sposato la figlia Clemenza, ricordata all'inizio del canto IX.

se *mala* segnorìa, che sempre accora  
li popoli soggetti, non avesse  
mosso Palermo a gridar: «Mora, mora!».

E se mio frate questo antivedesse,  
l'avara povertà di Catalogna  
già fuggeria, perché non li offendesse;

ché veramente *proveder* bisogna  
per lui, o per altrui, sì ch' a sua barca  
carcata più d'incarco non si pogna.

La sua *natura*, che di larga parca  
discese, avria mestier di tal milizia  
che non curasse di mettere in arca.

Anzitutto è da notare che la *natura* di Roberto *discese* «di larga parca», un'antitesi che annuncia l'opposizione tra Carlo II e Roberto, ribadita poco dopo dal già discusso «com'esser può, di dolce *seme*, amaro» (*Pd.* VIII.93). Emerge dunque, contro la tesi della continuità dinastica sostenuta dai lodatori della monarchia, una continuità peggiorativa da Carlo I a Carlo II (*Pg.* VII.122-129) e da Carlo II a Roberto (*Pd.* VIII), avido di accumulare tesori nel forziere o *arca*<sup>96</sup>. Nel passo citato, la *natura* di Roberto d'Angiò ha il significa-

<sup>96</sup> Nel 1315 i Fiorentini e i loro alleati guelfi affrontarono a Montecatini Uguccione della Faggiuola, capo dei Ghibellini, che si stava espandendo pericolosamente in Toscana. Dell'esercito guelfo facevano parte Piero d'Angiò, fratello di Carlo II e, alla testa di 500 cavalieri, Filippo di Taranto, figlio di Roberto d'Angiò (e Carlo figlio di Filippo). I Guelfi furono sanguinosamente sconfitti (perirono tra gli altri Piero d'Angiò e Carlo figlio di Filippo d'Angiò; si veda Giovanni Villani, *Nuova cronica*, X.71-72; II, pp. 273-276). A Filippo d'Angiò Remigio de' Girolami aveva dedicato un discorso di benvenuto e, dopo la battaglia, un discorso commemorativo del figlio Carlo (Panella, *Cronologia remigiana*, pp. 291-292 e 292-293). Roberto d'Angiò non reagì alla sconfitta, e si attirò i rimproveri dei Guelfi. Tra essi, il rimatore ghibellino Pietro de' Fatinelli, esiliato dalla guelfa Lucca, sua città natale, scrisse un feroce sonetto nel quale si augurò: «Muoiare Berta, quell'avar treccone» (v. 6); *re Berta* è ovviamente Roberto d'Angiò, il cui nome torna, storpiato, poco dopo: «Berta ci vende per riempir la Bruna?» (vv. 6 e 12; si veda per il testo e il commento Fatinelli, *Rime*, pp. 146-148); la *Bruna* era la torre di Castel Nuovo a Napoli, dove era custodito il tesoro regale. Sull'avarizia di Roberto si ha un passo molto duro nell'*Amorosa visione* del Boccaccio, nella quale, prima di presentare la squallida, poco amorevole e poco amata figura paterna che con poco successo cerca di avvantaggiarsi di un monte di metalli e di pietre preziose, presenta, con singolare accostamento, Roberto d'Angiò che accumula un ricco bottino: «ornato di be' drappi e rilucenti / il nipote vid'io di quel Nasuto» mentre dà «ta' colpi sopra 'l monte d'oro, / che di ciascun saria un mur caduto; / e d'esso assai levava, e quel tesoro / *in parte oscura tutto si serbava*» (XIV 25-26 e 29-32; p. 59); e si noti il *Nasuto* (Carlo I d'Angiò), poco prima detto «quel Carlo ardito ch'ebbe il *maschio naso*», con preciso calco dantesco, XII 20 (p. 54; si veda il commento di Branca, pp. 633-634); la *parte oscura* allude alla *Bruna*. Invece all'inizio del giovanile *Filocolo* Boccaccio aveva esaltato la conquista del regno di Sicilia come opera benemerita dell'eroe (Carlo I d'Angiò) proveniente dalla «terra la quale siede allato alla mescolata acqua del Rodano e di Sorgia» (I 1.12; p. 63), con evidente riproduzione della perifrasi fluviale per designare la Provenza, messa in bocca al Carlo Martello di *Pd.* VIII.59 allo scopo di estirpare «la maladetta pianta» (I 1.12): riformulazione da Ugo Ciappetta (*Pg.* XX.43) che Boccaccio applica però a Manfredi, sconfitto da Carlo I d'Angiò e personaggio di *Purgatorio* III). Le testimonianze su Carlo I e Roberto d'Angiò nel *Filocolo*, nell'*Amorosa visione* e nelle tarde *Genealogie* (si veda la nota 30) non dipendono solo dalla distanza cronologica o dall'ambiente, napoletano o fiorentino, delle diverse opere, ma dall'imprevedibile inventività retorica dello scrittore, che rovescia disinvoltamente i significati storici nel momento in cui ripete i significanti danteschi.



to di 'carattere', e *proveder(e)* 'porre rimedio'. Nello stesso canto il significato di queste parole si amplia, a mano a mano che il discorso si generalizza, abbandonando il caso individuale. La *providenza* divina (cioè l'ordine del mondo, che è voluto da Dio, la cui volontà è insondabile all'intelletto umano) mette in azione i corpi celesti («corpi grandi», v. 99) in modo che le «nature provvedute» raggiungano il «proveduto fine» (vv. 99 e 104). La *natura* (v. 124) non viene meno al suo compito, e obbedisce al volere divino. Contro la credenza astrologica di un influsso degli astri sulla vita umana, indipendente dall'azione divina, Dio indirizza l'azione dei cieli conformemente all'ordinamento da lui stabilito. Questo principio fonda l'ordine dell'universo, che senza questa organizzazione si dissolverebbe nel caos.

Dopo questo chiarimento metafisico si torna al mondo umano; prosegue infatti Carlo Martello, appoggiandosi esplicitamente ad Aristotele (il «maestro vostro», v. 120): «Or di': sarebbe il peggio / per l'omo in terra, se non fosse cive?» (vv. 115-116); e, dopo la risposta positiva di Dante, prosegue la sua argomentazione: la vita associata necessita di «diversi offici» (v. 119), secondo la diffusa concezione aristotelica<sup>97</sup>, che in questo passo prescinde dalla generale divisione del lavoro nella società ed è circoscritta agli *offici* dirigenti: «Dunque esser diverse / convien di vostri effetti le radici» (vv. 121-122); perciò chi nasce legislatore (*Solone*) e chi condottiero (*Serse*), chi sacerdote (*Melchisedech*) e chi artefice ingegnoso come *Dedalo*. Tuttavia la *circular natura* «non distingue l'un da l'altro ostello» (v. 129): *ostello* è parola fondamentale, che significa 'abitazione' e in questo contesto, per metonimia, "casato", con particolare riferimento alle persone eminenti (*Pd.* VIII.130-132):

Quinci addivien ch'Esau si diparte  
per seme da Iacòb; e vien Quirino  
da sì vil padre, che si rende a Marte.

Interessa non tanto la razionalizzazione evemeristica riguardante Romolo, allattato da una lupa (cioè, secondo un'interpretazione corrente, da una prostituta), quanto il dualismo Giacobbe-Esau, i gemelli nati da Isacco e Rebecca, e però diversissimi nelle loro inclinazioni (*Pd.* VIII.133-147):

*Natura generata* il suo cammino  
simil farebbe sempre a' *generanti*,  
se non vincesse il *proveder divino*.

Or quel che t'era dietro t'è davanti:  
ma perché sappi che di te mi giova,  
un corollario voglio che t'ammanti.

Sempre *natura*, se fortuna trova

Il problema può essere solo toccato, e solo aggiungo, in considerazione dell'argomento di questo lavoro, che il *voisinage* di Carlo I d'Angiò e Pietro III d'Aragona proposto da *Decameron* X 6 e 7 ripete (e destoricizza) quello della valletta del VII del *Purgatorio*.

<sup>97</sup> Si veda Bartuschat, "Sarebbe il peggio".

discorde a sé, com'ogne altra *semente*  
fuor di sua regiōn, fa *mala* prova<sup>98</sup>.

E se 'l mondo là giù ponesse mente  
al fondamento che *natura* pone,  
seguendo lui, avria buona la gente.

Ma voi torcete a la religiōne  
tal che fia nato a cignersi la spada,  
e fate re di tal ch'è da sermone;

onde la traccia vostra è fuor di strada.

Dunque la *natura generata* tende a ripetere i caratteri del generante, e procede secondo la legge della necessità; interviene però il *proveder divino*, che governa il mondo e che all'uomo conferisce la sua libertà, distinta dalla crescita necessitata del mondo vegetale (e animale), e indirizza le cause seconde al fine loro ordinato ma non obbligato. Sullo sfondo della propaganda angioina, e dell'attività predicatoria di chierici e laici degli ambienti di corte, e dello stesso sovrano, assume tutta la sua pregnanza il *re da sermone*, che definisce Roberto d'Angiò come l'uomo adatto a seguire le orme di *Melchisedèch* ma non a sedere sul trono: l'acclamata attività predicatoria non si conviene all'uomo di governo.

In questo canto la nobiltà si definisce in rapporto alla Provvidenza divina e alla libera responsabilità umana lungo un discorso che si sviluppa *deducendo* (v. 121) e con l'aggiunta di un *corollario* (v. 138). La concezione si esprime con la catena metaforica del *seme* e della *semente*, delle *radici*, della *pianta*, dei *rami* e dei *frutti*, sottratta alla catena della necessità che inerisce al suo significato letterale<sup>99</sup>. Il tutto è ribadito, nel gioco tra definizione generale e definizione del caso individuale, all'inizio del canto seguente, che si apre con un'apostrofe alla sposa di Carlo Martello, figlia di Rodolfo d'Asburgo (*Pd.* IX.1-3):

Da poi che Carlo tuo, bella Clemenza,  
m'ebbe chiarito, mi narrò li 'nganni  
che ricever dovea *la sua semenza*.

dove è da notare la connotazione favorevole che investe la moglie di Carlo Martello, Clemenza, figlia di quel *Rodolfo* di Germania anche lui poco apprezzato da Dante. Ancora una volta Dante si conferma estraneo alla cultura angioina, e al concetto di una via privilegiata alla trasmissione ereditaria della santità e, più in generale, della virtù.

Roberto, poi, dovrebbe rifuggire dall'*avara povertà di Catalogna*: l'espressione rispecchia una novità nel paesaggio umano, politico, economico e militare dell'Italia negli anni a cavallo del 1300. I conflitti e i contatti angioino-arago-

<sup>98</sup> Si noti «*mala prova*», come «*mala pianta*; *mala signoria*».

<sup>99</sup> Già Carlo d'Angiò, a proposito della canonizzazione di Luigi re di Francia, aveva usato la metafora arborea: «sancta radix sanctos ramos protulit» (Klaniczay, *La noblesse*, p. 513 nota).

nesi non riguardavano solo i matrimoni, i trattati disattesi, la diffusione delle idee degli Spirituali. Approfittando della rivolta siciliana dei Vespri Pietro III d'Aragona, impegnato apparentemente in un'azione navale contro Tunisi, era sbarcato a Trapani per dare man forte ai ribelli. Con lui giungevano nell'isola gli almogaveri, una milizia di incursori che si era formata nelle zone di frontiera durante le lunghe guerre tra cristiani e musulmani nella Spagna della lunga riconquista. Fiancheggiatori esterni delle milizie regolari cristiane, e disponibili a esservi inquadrati in processo di tempo, come avvenne quando Pietro III d'Aragona li utilizzò contro l'assalto di Filippo IV il Bello alla Catalogna-Aragona, gli almogaveri erano un corpo di fanteria, dotato di un vestiario e di un armamento leggero (arco, lancia, due giavellotti, un coltello), e del diritto di preda (perché dovevano alimentarsi di ciò che potevano razziare sul terreno d'azione, cosa che ovviamente non escludeva bottini più ricchi); sobri e rotti alla fatica, agivano in piccoli gruppi, rapidissimi nell'attaccare e nel ritirarsi<sup>100</sup>.

Mentre i matrimoni di Roberto d'Angiò con Violante, figlia di Pietro III d'Aragona e poi, morta Violante, con Sancia di Maiorca, aprivano il regno meridionale ai fondachi catalani e aragonesi<sup>101</sup>, proseguendo una politica già avviata sotto Carlo II (1299), gli almogaveri facevano la loro comparsa in Sicilia e nel Meridione italiano e s'inserivano nel conflitto angioino-aragonese, seguendo i cambiamenti del fronte dovuti alle effimere conquiste siciliane in Calabria e agli altrettanto effimeri successi angioini in territorio siciliano. Ne approfittavano gli almogaveri, al servizio degli uni e degli altri contendenti, che sbarcavano in Calabria e risalivano verso la Basilicata e il principato di Salerno, nonostante le misure prese da Carlo II per fermarli all'altezza dei golfi di Sant'Eufemia e di Squillace<sup>102</sup>.

La pace di Caltabellotta del 1302 lasciava disoccupate queste milizie semiregolari: una parte passò in Oriente, dove compì imprese romanzesche; un'altra rimase nel Meridione continentale, e si mise al servizio degli Angiò. Con loro era l'aragonese Diego de Larrat.

Il ruolo angioino nel guelfismo italiano centrosettentrionale fu il canale che portò gli almogaveri a risalire la penisola; furono attivi per esempio nel contrastare la sfortunata spedizione italiana di Enrico VII. La loro presenza in Toscana è attestata nel 1305-1306 quando i fiorentini, dopo aver respinto il tentativo dei guelfi bianchi di rientrare a Firenze, alleatisi con i Lucchesi assediaron Pistoia, ultima roccaforte regionale dei guelfi bianchi e dei Ghibellini. In questa occasione, racconta il Villani, i fiorentini

<sup>100</sup> Un'esposizione sintetica è nel *Diccionari d'història de Catalunya*, pp. 31-33. Più ampiamente, Soldevila, *Gli Almogàvari*.

<sup>101</sup> Léonard, *Gli Angioini*, pp. 121, 227-233.

<sup>102</sup> Un provvedimento militare del 1283 parla degli «infideles Almugavari» che «predonio more discurrunt» (Carucci, *Le operazioni militari*, p. 9). Anche le chiese e i monasteri, generalmente rimasti fedeli agli Angioini e alla Chiesa romana, furono saccheggiati (Russo, *La guerra del Vespro in Calabria*). Nel 1289 una tregua biennale lascia agli almogaveri libertà di predare e distruggere nel meridione angioino (Léonard, *Gli Angioini*, pp. 189, 207, 217-218); nel 1293 fanno razzie nel principato di Salerno (Schipa, *Carlo Martello*, p. 23).

si providono e chiamaro loro capitano di guerra Ruberto duca di Calavra, figliuolo e primogenito rimaso del re Carlo secondo, il quale venne in Firenze del mese d'aprile del detto anno con una masnada di CCC cavalieri aranesi e catalani, e molti *mugaverì* a piè, la quale fu molto bella gente, e avea tra loro di valenti e rinomati uomini di guerra; il quale da' Fiorentini fu ricevuto a modo di re molto onorevolmente<sup>103</sup>.

Messa Pistoia sotto assedio, complicazioni diplomatiche inducono il futuro Roberto d'Angiò ad abbandonare il campo e ad affidare il comando al «suo maliscalco, messer Dego de la Ratta catalano»<sup>104</sup>, il de Larrat già ricordato, personaggio, ritratto senza simpatia, anche di una novella del *Decameron* («venne in Firenze un gentile uom catalano, chiamato messer Dego della Ratta, maliscalco per lo re Ruberto...»<sup>105</sup>).

Una parte di questi accadimenti è posteriore alla data della visione, ma che essi siano ben presenti a Dante è dimostrato dal suo incontro in Purgatorio con Forese Donati, il quale gli predice la fosca fine di suo fratello, Corso Donati, il caporione dei Guelfi Neri che, dopo aver conquistato il potere a Firenze con la complicità di Carlo di Valois, pochi anni dopo si era reso sospetto a una parte della sua fazione. Nel 1308 scoppia un tumulto contro di lui; racconta il Villani che «fu ad arme il popolo e' grandi a piè e a cavallo, e le *masnade de' Catalani col maliscalco del re* [Diego de Larrat]». Corso prepara le difese nel borgo di Firenze controllato da lui e dai suoi fedeli, mentre il «popolo armato e le *masnade a cavallo*» muovono all'assalto. I fautori di Corso Donati cedono, e Corso fugge a cavallo da Firenze, inseguito da «alquanti cittadini a cavallo e Catalani» (non *almogaverì*). Raggiunto «da certi Catalani a cavallo [...] messer Corso per paura di venire a le mani de' suoi nemici e a essere giustiziato dal popolo [...] si lasciò cadere da cavallo. I detti Catalani veggendolo in terra, l'uno di loro gli diede d'una lancia per la gola d'uno colpo mortale, e lasciarollo per morto»<sup>106</sup>. Si conosce anche il resoconto inviato da tre ambasciatori aragonesi a Giacomo II, dal quale si apprende che l'uccisore di Corso fu il fratello o cognato di Diego de Larrat, Carroç; secondo gli stessi, le due compagnie di Diego de Larrat e di Carroç furono decisive nella battaglia combattutasi dentro e fuori Firenze.<sup>107</sup>

<sup>103</sup> Villani, *Nuova cronica*, IX.82 (II, p. 165). Dino Compagni fa parola dei «CCC cavalli» ma non della fanteria catalano-aragonese (Compagni, *Cronica*, III.14, p. 93, con ampio commento).

<sup>104</sup> Villani, *Nuova cronica*, IX.82 (II, p. 166). Altre due menzioni degli *almogaverì* nella cronaca del Villani sono il passaggio di «CC cavalieri catalani e V<sup>c</sup> *mugaverì* a piè» di passaggio a Firenze, mandati da Roberto d'Angiò in Romagna (X.18; II, p. 225), e l'impiego della stessa milizia nella guerra sostenuta da Pietro III d'Aragona contro Filippo III l'Ardito (VIII.103; I, p. 567).

<sup>105</sup> Boccaccio, *Decameron* VI 3.6, p. 727.

<sup>106</sup> Villani, *Nuova cronica*, IX.96 (II, pp. 188, 190), e Davidsohn, *Storia di Firenze*, III, pp. 489-493 (si veda anche l'indice dei nomi per altre notizie sulla presenza del de Larrat a Firenze). Un altro alleato di Corso Donati, Gherardo Bordoni, fuggì e fu inseguito e ucciso; del gruppo faceva parte «messer Guiglielmino Spini, giovane cavalier novello armato alla catalana» (III, 20.122): dunque l'armatura dei cavalieri catalani era di moda, e imitata dai fiorentini a cavallo. Varie testimonianze sul diffondersi della moda catalana in Levi, *Gli Almogàvari d'Italia*.

<sup>107</sup> *Acta aragonensia*, II, pp. 521-523. Dino Compagni integra le notizie del Villani e della lettera a Giacomo II: nella sua *Cronica* si legge che Corso fu raggiunto dagli inseguitori e che «intanto sopravvenne uno giovane cognato del Mariscalco [de Larrat]: stimolato da altri d'ucciderlo, nol

Questi fatti sono posteriori al 1300; nella profezia di Forese Donati la morte violenta del fratello è trasfigurata nei modi di una diabolica cavalcata che trascina Corso all'inferno. Riferendosi alla trista condizione di Firenze, Forese dice (*Pg.* XXIV.82-87):

«Or va», diss'el; «che quei che più n'ha colpa  
vegg'io a coda d'una bestia tratto  
inver' la valle ove mai non si scolpa.

La bestia ad ogni passo va più ratto,  
crescendo sempre, fin ch'ella il percuote  
e lascia il corpo vilmente disfatto.»

Una versione simile, che Dante ha proiettato nell'aldilà dell'*Inferno*, circolava a Firenze, ed è attestata dal cronista Marchionne di Coppo Stefani:

Messer Corso si dice fu giunto e preso, ch'era appiè di Quintole, e messo in su uno muletto di non gran pregio perché venisse più sicuro. Gli Catelani furono da lui molto lusingati di denari e d'averne, se lo lasciassero. Non vollero credere; di che alla per fine, essendo presso alla badia di S. Salvi, vedendosi ire in Firenze, per non essere alle mani del popolo, stimò di lasciarsi cadere da cavallo, e di dire: «Io voglio morire prima di venire a Firenze». Il mulo quando si lasciò cadere, si dice gli rimase il piè dritto nella staffa, strascinandolo aombrato dove traeva il popolo. Di che così trascinandosi, li Catalani, temendo lo popolo non lo togliesse loro, per ubbidire a' Signori dissono: «Innanzi che eglino lo ci tolghino, e' l'aranno morto». Di che uno con una lancia catalana, sopraggiugnendolo gli diè per la gola, e subito morì<sup>108</sup>.

«L'avara povertà di Catalogna» che Roberto dovrebbe rifuggire trova dunque ampio riscontro nella presenza molto attiva, dall'Italia meridionale a Firenze (e oltre) delle milizie catalane<sup>109</sup> (non per nulla i fiorentini apprezzavano la loro efficienza, ma si lamentavano dell'alto costo di questa milizia<sup>110</sup>); e Roberto è anche lui avaro («la sua natura, che di larga parca discese») e bramoso di tesaurizzare («mettere in arca»), sicché a lui la qualifica di «avaro» conviene nell'uno e nell'altro significato definito da Machiavelli nel *Principe*, che definisce i due sensi di «avaro»: «alcuno è tenuto liberale, alcuno misero, usando uno termine toscano, perché avaro in nostra lingua [in fiorentino] è ancora colui che per rapina desidera di avere: misero chiamiamo noi quello che si astiene troppo di usare il suo» (XV 8)<sup>111</sup>.

Su Remigio de' Girolami, con cui si è aperto questo lavoro, c'è solo da aggiungere, almeno in questa sede, che egli non fu solo l'autore del discorso di benvenuto a Carlo Martello e poi a Carlo di Valois. Anche se il suo *De bono*

volle fare; e ritornandosi indietro, vi fu rimandato; il quale la seconda volta li diè d'una *lancia catalanesca* nella gola, e uno altro colpo nel fianco, e cadde in terra» (Compagni, *Cronica*, III.21, p. 10; si veda il commento di Cappelletti, pp. 356-357).

<sup>108</sup> Marchionne di Coppo Stefani, *Cronaca Fiorentina*, p. 101. Traggo l'indicazione dal commento di G. Inglese (Alighieri, *Commedia*, II, p. 299).

<sup>109</sup> L'ambiente mediterraneo catalano-aragonese e la presenza dei Catalani in Italia sfuggono a Del Vento, «*L'avara povertà*».

<sup>110</sup> Léonard, *Gli Angioini*, pp. 249-250.

<sup>111</sup> Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, p. 102.

*pacis* rimase senza effetto, Remigio fu un religioso fedele al reggimento comunale di Firenze, e tra i suoi numerosi discorsi pubblici manifestò sempre l'appoggio di Santa Maria Novella e del comune agli Angioini di passaggio a Firenze e agli Angioini di Napoli, cui dedicò undici prediche (e qualcuna per i re della Francia)<sup>112</sup>. Merita di essere ricordata, in particolare, la piena fiducia riposta in lui dalle autorità laiche nei momenti difficili dell'attività di Enrico VII in Italia. Ciò non ostante Dante non lo nomina mai, e il suo silenzio si può forse intendere come la consapevolezza che se la posizione politica del domenicano, pienamente integrato nel sistema angioino e legatissimo alla città natale, era molto lontana dalla sua, Dante capiva l'onestà delle sue intenzioni, e dimostra di sapersi fermare quando riconosce la rettitudine della persona<sup>113</sup>.

In conclusione, la salvezza di Carlo Martello contraddice la malvagità ereditaria dei Capetingi (e dunque anche la loro visione opposta di una santità o almeno di una virtù trasmessa di padre in figlio), in base al fondamento della responsabilità e libertà dell'individuo, che si sottrae al determinismo. Elogiando Carlo Martello, insomma, Dante rovescia con la vivezza della rappresentazione l'immagine dinastica di marca franco-angioina: la virtù di Carlo Martello fiorisce non "perché" trasmessa da una pianta buona, ma "benché" discenda da una pianta solitamente cattiva.

Questa conclusione può trasformarsi nella premessa per discutere un altro problema fondamentale della concezione di Dante: il carattere elettivo (non ereditario!) dell'Impero. Ma questo è un altro discorso.

<sup>112</sup> Boyer, *Florence et l'idée monarchique*.

<sup>113</sup> Si veda il saggio di vite parallele Remigio/Dante di Carron, *Remigio de' Girolami*.

## Opere citate

- F. Aceto, *Un'opera "ritrovata" di Pacio Bertini: il sepolcro di Sancia di Maiorca in Santa Croce a Napoli e la questione dell'usus pauper*, in «Prospettiva», 100 (2000), pp. 27-35.
- Acta aragonensia*, a cura di H. Finke, Berlin-Leipzig 1908-1922.
- D. Alighieri, *La Commedia secondo l'antica vulgata*, a cura di G. Petrocchi, Milano 1966-67.
- D. Alighieri, *Commedia*, a cura di G. Inglese, Roma 2007-2016.
- D. Alighieri, *Opere*, dir. da M. Santagata, Milano 2011-2014.
- Aristotele, *Etica Nichomachea*, in Aristotele, *Le tre Etiche*, a cura di A. Fermani, Milano 2008.
- Aristotele, *Organon*, a cura di M. Migliori, Milano 2016.
- Aristotele, *Categorie*, a cura di M. Bernardini, in Aristotele, *Organon*.
- G. Arnaldi, *La maledizione del sangue e la virtù delle stelle. Angioini e Capetingi nella Commedia di Dante*, in «La cultura», 30 (1992), pp. 47-74 e 185-216.
- F. Banfi, *Le stimmate della B. Margherita d'Ungheria terziaria di S. Domenico*, in «Memorie domenicane», 51 (1934), pp. 297-312.
- F. Banfi, *Specchio delle anime semplici dalla B. Maria d'Ungheria scripto*, in «Memorie domenicane», 57 (1940), pp. 3-10 e 133-140.
- G. Bàrberi Squarotti, F. Bruni, U. Dotti, *Dalle origini al Trecento*, Torino 1990 (*Storia della civiltà letteraria in Italia*, dir. da G. Bàrberi Squarotti, I.1).
- A. Barbero, *Il mito angioino nella cultura italiana e provenzale fra Duecento e Trecento*, Torino 1983.
- J. Bartuschat, «Sarebbe il peggio per l'omo in terra, se non fosse cive?». *Una nota su Dante e sul pensiero politico del suo tempo*, in *Ortodossia ed eterodossia in Dante Alighieri* (Madrid, 5-7 novembre 2012), a cura di C. Cattermole, C. de Aldamia, Ch. Giordano, Madrid 2014, pp. 15-33.
- Il bene comune: forme di governo e gerarchie sociali nel Basso Medioevo*. Atti del XLVIII Convegno storico internazionale (Todi, 9-12 ottobre 2011), Spoleto 2012.
- É. Bertaux, *Santa Maria di Donnaregina e l'arte senese a Napoli nel secolo XIV*, Napoli 1899.
- G. Boccaccio, *Filocolo*, a cura di A. E. Quaglio, in G. Boccaccio, *Tutte le opere*, dir. da V. Branca, I, Milano 1967.
- G. Boccaccio, *Amorosa visione*, a cura di V. Branca, in G. Boccaccio, *Tutte le opere*, dir. da V. Branca, III, Milano 1974.
- G. Boccaccio, *Decameron*, a cura di V. Branca, Torino 1987.
- G. Boccaccio, *Genealogie deorum gentilium*, a cura di V. Zaccaria, in G. Boccaccio, *Tutte le opere*, dir. da V. Branca, VIII, 1-2, Milano 1998.
- F. Bologna, *I pittori alla Corte Angioina di Napoli*, Roma 1969.
- J.-P. Boyer, «Ecce rex tuus». *Le roi et le royaume dans les sermons de Robert de Naples*, in «Revue Mabillon», 6 (1995), pp. 101-136.
- J.-P. Boyer, *Sacre et théocratie. Le cas des rois de Sicile Charles II (1289) et Robert (1309)*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 79 (1995), pp. 193-248.
- J.-P. Boyer, *Parler du roi et pour le roi. "Deux sermons" de Barthélemy de Capoue, logothète du royaume de Sicile*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 79 (1995), pp. 193-248.
- J.-P. Boyer, *Prédication et État napolitain dans la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle*, in *L'État angevin*, pp. 127-157.
- J.-P. Boyer, *Florence et l'idée monarchique. La prédication de Remigio de' Girolami sur les Angevins de Naples*, in *La Toscane et les Toscans autour de la Renaissance. Mélanges offerts à Charles-M. de la Roncière*, Aix-en-Provence 1999, pp. 363-376.
- J.-P. Boyer, *Vertus privées et bien public. Reines et princesses selon la prédication "De mortuis" à la cour de Naples (première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle)*, in *Reines et princesses au Moyen Âge* (Montpellier, 24-27 novembre 1999), a cura di M. Faure, Montpellier 2001, I, pp. 413-435.
- J.-P. Boyer, *Le droit civil entre "Studium" et Cour de Naples. Barthélemy de Capoue et son cercle*, in *La justice temporelle*, pp. 47-82.
- J.-P. Boyer, *Un grande ufficiale, Giovanni de Haya († 1337), nella predicazione del domenicano Federico Franconi di Napoli*, in *Quei maledetti Normanni. Studi offerti a Errico Cuozzo*, a cura di J.-M. Martin, R. Alaggio, A. Irpino, Napoli 2016, I, pp. 73-89.
- J.-P. Boyer, *Processions civiques et prédication à Naples*, in *Identités angevines. Entre Provence et Naples. Première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle*, a cura di J.-P. Boyer, A. Mailloux et L. Serdon, Aix-en-Provence 2016, pp. 133-166.

- J.-P. Boyer, "Sancha par la grace de Dieu reine de Jérusalem et de Sicile", in «Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge. Temps Modernes», 129 (2000) 2, pp. 301-334.
- J.-P. Boyer, *Dante dénonçait-il les Angevins de Naples à "Monarchia" II, I 2-3?*, in "Ingenita curiositas". *Studi sull'Italia medievale per Giovanni Vitolo*, a cura di B. Figliuolo, R. Di Meglio, A. Ambrosio, [Battipaglia] 2018, III, pp. 1319-1344.
- F. Bruni, *La cultura e la prosa volgare nel '300 e nel '400*, in *Storia della Sicilia*, IV, 1980, pp. 179-279 (ora in Bruni, *Tra popolo e patrizi*, pp. 267-378).
- F. Bruni, *La proiezione dell'attualità politica sul passato: note su cronisti, narratori e commentatori della "Commedia" nel XIV secolo*, in «Modern Philology», 101 (2003), pp. 204-234 (ora in Bruni, *Tra popolo e patrizi*, pp. 421-451).
- F. Bruni, *Tra popolo e patrizi. L'italiano nel presente e nella storia*, a cura di R. Casapullo et al., Firenze 2017.
- F. Bruni, *Dante, la Giustizia, le donne*, in *Le ragioni della "Commedia" tra passato e futuro (Roma, 14-15 dicembre 2016)*, Roma 2018, pp. 70-95.
- C. Bruzelius, *Le pietre di Napoli. L'architettura religiosa nell'Italia angioina, 1226-1343*, Roma 2005 [2004].
- C. Bruzelius, *Charles I, Charles II, and the Development of an Angevin Style in the Kingdom of Sicily*, in *L'État angevin*, pp. 99-114.
- Bullarium franciscanum*, a cura di C. Eubel, V, Roma 1898.
- D. Carron, *Remigio de' Girolami dans la Florence de Dante (1293-1302)*, in «Reti Medievali. Rivista», 18 (2017) 1, pp. 443-471.
- C. Carucci, *Le operazioni militari in Calabria nella guerra del Vestro Siciliano*, in «Archivio storico per la Calabria e la Lucania», 2 (1932), pp. 1-17.
- R. Cella, *I gallicismi nei testi dell'italiano antico (dalle origini alla fine del sec. XIV)*, Firenze 2003.
- G. Chierici, *Il restauro della Chiesa di S. Maria di Donnaregina a Napoli*, Napoli 1934.
- Chronica XXIV Generalium ordinis Minorum*, in «Analecta franciscana», 4 (1897).
- D. Compagni, *Cronica*, a cura di D. Cappelletti, Roma 2013.
- R. Davidsohn, *Storia di Firenze*, Firenze 1956-1968.
- Ch.T. Davis, *Povertà ed escatologia nella "Commedia"* [1979], in Ch.T. Davis, *L'Italia di Dante*, Bologna 1988, pp. 77-108.
- D.L. D'Avray, *Death and the Prince*, Oxford 1994.
- C. Delcorno, *Giordano da Pisa e l'antica predicazione volgare*, Firenze 1975.
- C. Delcorno, *Giordano da Pisa*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 55, Roma 2001, pp. 243-250.
- C. Del Vento, "L'avara povertà di Catalogna" e la "milizia" di Roberto d'Angiò (*Paradiso VIII 76-148*), in «Nuova rivista di letteratura italiana», 1 (1998), pp. 339-377.
- R.M. Dessì, *Il bene comune nella comunicazione verbale e visiva. Indagini sugli affreschi del Buon Governo*, in *Il bene comune*, pp. 89-130.
- Diccionari d'història de Catalunya*, dir. da J. Mestre i Campi, Barcelona 1992.
- W. Duba, C. Schabel, *Remigio, Auriol, Scotus, and the Myth of the two Year "Sentences" Lecture at Paris*, in «Recherches de théologie et philosophie médiévales», 84 (2017), pp. 143-179.
- F. Ehrle, *Petrus Iohannis Olivi, sein Leben und seine Schriften*, in «Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters», 3 (1887), pp. 409-552.
- L'État angevin. Pouvoir, culture et société entre XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècle* (Rome-Naples, 7-11 novembre 1995), Roma 1998.
- P. Fainelli, *Rime*, a cura di B. Aldinucci, Firenze 2016.
- Fontes vitae S. Thomae Aquinatis*, a cura di D. Prümmer OP, Tolosae [1911].
- Fontes vitae S. Thomae Aquinatis. Processus Canonizationis S. Thomae*, a cura di M.-H. Laurent OP, s.d.
- F. Forcellini, *L'Horrendum tripes animal" della lettera 3, libro V delle "Familiari" del Petrarca*, in *Studi di storia napoletana in onore di Michelangelo Schipa*, Napoli 1926, pp. 167-199.
- C. Frugoni, *Una lontana città*, Torino 1983.
- G.A. Galante, *Guida sacra della città di Napoli*, Napoli 1872.
- J. Gardner, *Seated Kings, Sea-Faring Saints and Heraldry: Some Themes in Angevin Iconography*, in *L'État angevin*, pp. 115-126.
- S. Gentili, *Girolami, Remigio de'*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 56, Roma 2001, pp. 531-541.
- P. Gilli, *L'intégration manquée des Angevins en Italie: le témoignage des historiens*, in *L'État angevin*, pp. 11-33.



- G. Giordanengo, "Arma legesque colo". *L'État et le droit en Provence (1246-1343)*, in *L'État angevin*, pp. 35-80.
- Guittone d'Arezzo, *Lettere*, a cura di C. Margueron, Bologna 1990.
- P. Herde, Bianchi, Gerardo, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 10, Roma 1968, pp. 96-101.
- Index Thomisticus*, <http://www.corpusthomisticum.org/it/index.age> [consultato: 03.03.2020].
- Isidoro, *Etimologie o origini*, a cura di A. Valastro Canale, Torino 2006.
- La justice temporelle dans les territoires angevins aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles*, a cura di J.-P. Boyer, A. Mailloux, L. Verdon, Roma 2005.
- G. Kaftal, con la collaborazione di F. Bisogni, *Iconography of the Saints in the Painting of North West Italy*, Firenze 1985.
- T. Käppeli, *Note sugli scrittori napoletani di nome Giovanni di Napoli*, in «Archivum fratrum praedicatorum», 10 (1940), pp. 48-76.
- S. Kelly, *Justice in the Sermons of Roberto of Naples (1309-1343)*, in *La justice temporelle*, pp. 31-82.
- S. Kelly, *The New Solomon: Robert of Naples (1309-1343) and the Fourteenth-Century Kingship*, Leiden-Boston 2003.
- G. Klaniczay, *La noblesse et le culte des saints dynastiques sous les rois angevins*, in *La noblesse dans les territoires angevins à la fin du Moyen Âge* (Angers-Saumur, 3-6 giugno 1998), a cura di N. Coulet, J.-M. Matz, Roma 2000, pp. 511-526.
- É.G. Léonard, *La jeunesse de la Reine Jeanne*, Monaco-Paris 1932.
- É.G. Léonard, *Gli Angioini di Napoli*, Milano 1967 [1954<sup>1</sup>].
- E. Levi, *Gli Almogàvari d'Italia*, in «Glossa perenne. Giornale critico della letteratura italiana», 1 (1929), Milano 1929.
- Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, a cura di G. Inglese, Torino 1995.
- R. Manselli, *La "Lectura super Apocalipsim" di Pietro di Giovanni Olivi*, Roma 1955, pp. 167-171.
- R. Manselli, s.v. *Carlo II*, in *Enciclopedia dantesca*, I, Roma 1970, pp. 836-838.
- R. Manselli, *Pietro di Giovanni Olivi spirituale* [1976], in R. Manselli, *Scritti sul Medioevo*, pp. 309-327.
- R. Manselli, *Santità principesca e vita quotidiana in Elisabetta d'Ungheria. La testimonianza delle ancelle* [1985], in R. Manselli, *Scritti sul Medioevo*, pp. 161-182.
- R. Manselli, *Scritti sul Medioevo*, Roma 1994.
- Marchionne di Coppo Stefani, *Cronaca fiorentina*, a cura di N. Rodolico, Città di Castello 1903.
- R.G. Musto, *Franciscan Joachimism at the Court of Naples, 1309-1345: a New Appraisal*, in «Archivum franciscanum historicum», 90 (1997), pp. 419-486.
- R.G. Musto, *Queen Sancia of Naples (1286-1345) and the Spiritual Franciscans*, in *Women of the Medieval World*, a cura di J. Kirshner e S.F. Wemple, Oxford 1985, pp. 179-214.
- A. Nitschke, *Carlo II d'Angiò, re di Sicilia*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 20, Roma 1977, pp. 227-235.
- R. Paciocco, *Angioini e "Spirituali". I differenti piani cronologici e tematici di un problema*, in *L'État Angevin*, pp. 253-287.
- E. Panella, *Dal bene comune al bene del comune. I trattati politici di Remigio de' Girolami nella Firenze dei bianchi-neri*, in «Memorie domenicane», 16 (1985), pp. 1-198.
- E. Panella, *Dal bene comune al bene del comune. I trattati politici di Remigio de' Girolami nella Firenze dei Bianchi-Neri*, Firenze 2014, online : <<http://www.e-theca.net/emiliopanella/remigio3/dbc.htm>> [consultato in aprile 2018].
- E. Panella, *Nuova cronologia remigiana*, in «Archivum fratrum praedicatorum», 60 (1990), pp. 145-311.
- L. Pasquini, *La rappresentazione del bene comune nell'iconografia medievale*, in *Il bene comune*, pp. 489-515.
- E. Pásztor, *Per la storia di san Ludovico d'Angiò (1274-1297)*, Roma 1955.
- J. Paul, *Saint Louis d'Anjou, franciscain et évêque de Toulouse (1274-1297)*, in «Cahiers de Fanjeaux», 7 (1972), pp. 59-90.
- F. Petrarca, *Le Familiari*, a cura di V. Rossi, U. Bosco, Firenze 1933-1942.
- F. Petrarca, *Rerum memorandarum libri*, a cura di G. Billanovich, Firenze 1943.
- Poeti del Duecento*, a cura di G. Contini, Milano-Napoli 1960.
- Processus canonizationis et legendae variae Sancti Ludovici O.F.M., Episcopi Tolosani*, a cura di B. Bughetti, Firenze 1951.
- D. N. Pryds, *The King Embodies the Word. Robert d'Anjou and the Politics of Preaching*, Leiden-Boston-Köln 2000.

- F. Ragone, *Girolami, Girolamo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 56, Roma 2001, pp. 518-520.
- V. Rivera Magos, *Regina, Giovanni*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 86, Roma 2016, pp. 737-739.
- Robert d'Anjou, *La vision bienheureuse*, a cura di M. Dykmans, Roma 1970.
- N. Rubinstein, *Political Ideas in Sienese Art: The Frescoes by Ambrogio Lorenzetti and Taddeo di Bartolo in the Palazzo Pubblico* [1958], in N. Rubinstein, *Studies in Italian History*, pp. 61-98.
- N. Rubinstein, *Le allegorie di Ambrogio Lorenzetti nella Sala della Pace e il pensiero politico del suo tempo*, in N. Rubinstein, *Studies in Italian History*, pp. 347-364.
- N. Rubinstein, *Studies in Italian History in the Middle Ages and the Renaissance. I. Political Thought and the Language of Politics. Art and Politics*, Roma 2004.
- F. Russo, *La guerra del Vespro in Calabria nei documenti vaticani*, in «Archivio storico delle province napoletane», 41 (1961), pp. 193-219.
- F. Sabatini, *Napoli angioina. Cultura e società*, Napoli 1975.
- G. Salvadori, V. Federici, *I sermoni d'occasione, le sequenze e i ritmi di Remigio Girolami fiorentino*, in *Scritti vari di filologia. A Ernesto Monaci gli scolari*, Roma 1901, pp. 455-508.
- M. Schipa, *Carlo Martello*, in «Archivio storico per le province napoletane», 14 (1889), pp. 17-33, 204-264, 432-458, e 15 (1890), pp. 5-12.
- F. Soldevila, *Gli Almogavari*, in «Nuova rivista storica», 51 (1967), pp. 41-78.
- D. Solvi, *L'immagine agiografica di san Ludovico d'Angiò*, in *Boccaccio e Napoli. Nuovi materiali per la storia di Napoli nel Trecento* (Napoli-Salerno, 23-25 ottobre 2013), a cura di G. Alfano et al., Firenze 2014, pp. 201-216.
- D. Solvi, *Un sermone inedito di François de Meyronnes per san Ludovico di Tolosa*, in «Hagiographica», 23 (2016), pp. 107-127.
- A. Tabarroni, «Visio beatifica» e «Regnum Christi» nell'escatologia di Giovanni XXII, in *La cattura della fine. Variazioni dell'escatologia in regime di cristianità*, a cura di G. Ruggieri, Genova 1992, pp. 125-149.
- Uguccione da Pisa, *Derivationes*, a cura di E. Cecchini et al., Firenze 2004.
- A. Vauchez, «Beata stirps». *Sainteté et lignage en Occident aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles*, in *Famille et parenté dans l'Occident médiéval*, a cura di G. Duby, J. Le Goff, Roma 1977, pp. 397-407.
- A. Vauchez, *La santità nel Medioevo*, Bologna 1989 [ed. originale 1981].
- A. Vauchez, *Ludovico d'Angiò, santo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 66, Roma 2006, pp. 397-401.
- J.-M. Vidal, *Un ascète de sang royal. Philippe de Majorque*, in «Revue de questions historiques», 45 (1910), pp. 361-403.
- C. Villa, *Il Vicario imperiale, il poeta e la sapienza di Salomone: pubblicistica politica e poetica nell'Epistola a Cangrande (con una postilla per re Roberto e Donna Berta). I*, in «L'Alighieri», 47 (2016), pp. 19-39.
- G. Villani, *Nuova cronica*, a cura di G. Porta, Parma 1990-1991.
- P. Vitolo, *Imprese artistiche e modelli di regalità al femminile nella Napoli della prima età angioina*, in «Archivio storico per le province napoletane», 126 (2008), pp. 1-54.
- I. Walter, *Carlo Martello d'Angiò, re d'Ungheria*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 20, Roma 1977, pp. 379-382.
- I. Walter, M. Piccialuti, *Bartolomeo da Capua*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 6, Roma 1964, pp. 697-704.

Francesco Bruni  
Università "Ca' Foscari"  
fbruni@unive.it

## Reti Medievali E-Book\*

1. Renato Bordone, *Uno stato d'animo. Memoria del tempo e comportamenti urbani nel mondo comunale italiano*, 2002 (E-book Monografie, 1)
2. "Le storie e la memoria". In onore di Arnold Esch, a cura di Roberto Delle Donne, Andrea Zorzi, 2002 (E-book Reading, 1)
3. Marina Gazzini, "Dare et habere". *Il mondo di un mercante milanese del Quattrocento*, 2002 (E-book Monografie, 2)
4. Papato e monachesimo "esente" nei secoli centrali del Medioevo, a cura di Nicolangelo D'Acunto, 2003 (E-book Reading, 2)
5. Paola Guglielmotti, *Ricerche sull'organizzazione del territorio nella Liguria medievale*, 2005 (E-book Monografie, 3)
6. *Alto medioevo mediterraneo*, a cura di Stefano Gasparri, 2005 (E-book Reading, 3)
7. *Poteri signorili e feudali nelle campagne dell'Italia settentrionale fra Tre e Quattrocento: fondamenti di legittimità e forme di esercizio*, a cura di Federica Cengarle, Giorgio Chittolini, Gian Maria Varanini, 2005 (Quaderni di RM Rivista, 1)
8. *Ebrei nella Terraferma veneta del Quattrocento*, a cura di Gian Maria Varanini, Reinhold C. Mueller, 2005 (Quaderni di RM Rivista, 2)
9. Giovanna Petti Balbi, *Governare la città. Pratiche sociali e linguaggi politici a Genova in età medievale*, 2007 (E-book Monografie, 4)
10. Giovanni Tabacco, *Medievistica del Novecento. Recensioni e note di lettura (1951-1999)*, a cura di Paola Guglielmotti, 2007 (E-book Monografie, 5)
11. *Le signorie dei Rossi di Parma tra XIV e XVI secolo*, a cura di Letizia Arcangeli, Marco Gentile, 2007 (E-book Quaderni, 6)
12. *Studi confraternali: orientamenti, problemi, testimonianze*, a cura di Marina Gazzini, 2009 (E-book Quaderni, 7)
13. Isabella Lazzarini, *Il linguaggio del territorio fra principe e comunità. Il giuramento di fedeltà a Federico Gonzaga (Mantova 1479)*, 2009 (E-book Monografie, 6)
14. *Conflitti, paci e vendette nell'Italia comunale*, a cura di Andrea Zorzi, 2009 (E-book Quaderni, 8)
15. *Europa e Italia. Studi in onore di Giorgio Chittolini. Europe and Italy. Studies in honour of Giorgio Chittolini*, 2011 (E-book Quaderni, 9)
16. Giovanni Tabacco, *La relazione fra i concetti di potere temporale e di potere spirituale nella tradizione cristiana fino al secolo XIV*, a cura di Laura Gaffuri, 2010
17. Roberto Delle Donne, *Burocrazia e fisco a Napoli tra XV e XVI secolo. La Camera della Sommaria e il Repertorium alphabeticum solutionum fiscalium Regni Siciliae Cisfretanae*, 2012
18. Mario Marrocchi, *Monaci scrittori. San Salvatore al Monte Amiata tra Impero e Papato (secoli VIII-XIII)*, 2014

\* La collana "Reti Medievali E-book" riunisce le precedenti collane "E-book Monografie", "E-book Quaderni", "E-book Reading" e "Quaderni di RM Rivista" recuperandone la numerazione complessiva.

19. Honos alit artes. *Studi per il settantesimo compleanno di Mario Ascheri*, a cura di Paola Maffei e Gian Maria Varanini, I. *La formazione del diritto comune*, II. *Gli universi particolari*, III. *Il cammino delle idee dal medioevo all'età moderna*, IV. *L'età moderna e contemporanea*, 2014
20. Francesco Bianchi, *Ospedali e politiche assistenziali a Vicenza nel Quattrocento*, 2014
21. *Venice and the Veneto during the Renaissance: the Legacy of Benjamin Kohl*, Edited by Michael Knapton, John E. Law, Alison A. Smith, 2014
22. Denise Bezzina, *Artigiani a Genova nei secoli XII-XIII*, 2015
23. *La diocesi di Bobbio. Formazione e sviluppi di un'istituzione millenaria*, a cura di Eleonora Destefanis e Paola Guglielmotti, 2015
24. *Il ducato di Filippo Maria Visconti, 1412-1447. Economia, politica, cultura*, a cura di Federica Cengarle e Maria Nadia Covini, 2015
25. *Per Enzo. Studi in memoria di Enzo Matera*, a cura di Lidia Capo e Antonio Ciaralli, 2015
26. Alfio Cortonesi e Susanna Passigli, *Agricoltura e allevamento nell'Italia medievale. Contributo bibliografico, 1950-2010*, 2016
27. Ermanno Orlando, *Medioevo, fonti, editoria. La Deputazione di storia patria per le Venezie (1873-1900)*, 2016
28. Gianmarco De Angelis, «Raccogliere, pubblicare, illustrare carte». *Editori ed edizioni di documenti medievali in Lombardia tra Otto e Novecento*, 2017
29. Alessio Fiore, *Il mutamento signorile. Assetti di potere e comunicazione politica nelle campagne dell'Italia centro-settentrionale (1080-1130 c.)*, 2017
30. Marina Gazzini, *Storie di vita e di malavita. Criminali, poveri e altri miserabili nelle carceri di Milano alla fine del medioevo*, 2017
31. *Clarisas y dominicas. Modelos de implantación, filiación, promoción y devoción en la Península Ibérica, Cerdeña, Nápoles y Sicilia*, Edición de Gemma-Teresa Colesanti, Blanca Garí y Núria Jornet-Benito, 2017
32. *Predicazione e sistemi giuridici nell'Occidente medievale / Preaching and legal Frameworks in the Middle Ages*, a cura di Laura Gaffuri e Rosa Maria Parrinello, 2018
33. *Erudizione cittadina e fonti documentarie. Archivi e ricerca storica nell'Ottocento italiano (1840-1880)*, a cura di Andrea Giorgi, Stefano Moscadelli, Gian Maria Varanini, Stefano Vitali, 2019
34. Paolo Tomei, *Milites elegantes. Le strutture aristocratiche nel territorio lucchese (800-1100 c.)*, 2019
35. *Il carteggio tra Luigi Schiaparelli e Carlo Cipolla (1894-1916)*, a cura di Antonio Olivieri, 2020
36. *The Dominicans and the Making of Florentine Cultural Identity (13<sup>th</sup>-14<sup>th</sup> centuries) / I domenicani e la costruzione dell'identità culturale fiorentina (secoli XIII-XIV)*, ed. by Johannes Bartuschat, Elisa Brilli, Delphine Carron, 2020

THE DOMINICANS AND THE MAKING OF FLORENTINE  
CULTURAL IDENTITY (13<sup>TH</sup>-14<sup>TH</sup> CENTURIES) /  
I DOMENICANI E LA COSTRUZIONE DELL'IDENTITÀ  
CULTURALE FIORENTINA (XIII-XIV SECOLO)

Florence, the celebrated city-republic, dominates the historiography of medieval Italy still today. The birth and growth of the Mendicant Orders paralleled the rise of urban Europe. As attention to medieval cities has increased, so too the history of the Dominican Order has constituted a major field of study, since the Dominicans were at the forefront of the cultural and religious life of Medieval cities. The combination of these two traditions of studies precipitates a particularly fruitful research field: the reciprocal influences and interactions between the activities of Dominican intellectuals and the making of Florentine cultural identity. The essays collected in this volume explore various facets of such an interaction. Without presuming to be exhaustive, these contributions restore the complexity of the relationship between the Dominicans and the city of Florence, as well as the communal society in the broadest sense of the term.

**Johannes Bartuschat** is Full Professor of Italian literature at the University of Zurich. He specialises in medieval and renaissance literature and he has extensively published on Italian literature and culture from the 13<sup>th</sup> to the 16<sup>th</sup> century.

**Elisa Brilli** is Assistant Professor at the University of Toronto. Specialist of Dante, her research deals with the interactions between history and literature, medieval exemplary literature, historiography and research methodologies.

**Delphine Carron** is Senior Lecturer at the University of Fribourg. Specialist of medieval political thought in Latin and Vernacular languages, her research interests lie at the intersections of philosophy, literature, philology, socio-cultural history, intellectual history and history of institutions.

ISSN 2704-6362 (print)  
ISSN 2704-6079 (online)  
ISBN 978-88-5518-045-0 (print)  
ISBN 978-88-5518-046-7 (PDF)  
ISBN 978-88-5518-047-4 (EPUB)  
ISBN 978-88-5518-048-1 (XML)  
DOI 10.36253/978-88-5518-046-7